

Zeitschrift
für die
alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

1895.

Fünfzehnter Jahrgang.



376-35-
6/5/96-

G i e s s e n.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1895.

BS
410
Z38
Bd.15

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

	Seite
Preuschen, Die Bedeutung von שֶׁכֶּחָּ im Alten Testamente	1
Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel	75
Frankenberg, Ueber Abfassungs-Ort und -Zeit, sowie Art und Inhalt von prov. I—IX	104
Poznański, Die Zusätze in der Nutt'schen Ausgabe der Schriften Haggüg's	133
Brockelmann, Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament	138
Praetorius, Threni I, 12. 14. II, 6. 13	143
Klostermann, Zur Apokalypse Daniels	147
Houtsma, Sprüche 25, 19	151
Cheyne, The Date and Origin of the Ritual of the "Scape- goat"	153
Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik. 2. Der Thurm zu Babel.	157
3. Die Eiferopferthora	166
Cheyne, Note on Gunkel's Schöpfung und Chaos	179
Bibliographie	180
Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel (Fortsetzung)	193
Frankenberg, Die Schrift des Menander (Land anecd. syr. I, S. 64 ff.). ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit	226
Rosenthal, Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen	278
Beer, Klagelieder 5, 9	285
Meinhold, Threni 2, 13	286
Jastrow, Threni 2, 6 ^a	287
Nestle, הכר = εἶδος	288
Nestle, Zum Codex Alexandrinus in Swete's Septuaginta . .	291
Bacher, Rabbinisches Sprachgut bei Ben Ascher	293
Bacher, Der Name der Bücher der Chronik in der Septuaginta	305
Bacher, Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente	309
Brockelmann, Zu den Muhammedanischen Weissagungen	312
Albrecht, Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter . .	313
Praetorius, Threni 3, 5. 16	326
Bibliographie	327

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Die Bedeutung

von

שוב שְׁבוּת

im Alten Testamente.

Eine alte Controverse.

Von Lic. Dr. **Erwin Preuschen**,
Pfarrverwalter in Wieseck.

Der Sinn der vorwiegend in der prophetischen Literatur¹⁾ gebräuchlichen Phrase שְׁבוּת שׁוּב, wofür einige Male הָשִׁיב שְׁבוּת vorkommt²⁾, ist in neuerer Zeit wieder Gegenstand einer Controverse geworden. Man hat die früher allgemein übliche Ableitung des Substantivums von שָׁבָה und seine Uebersetzung durch »Gefangenschaft«, demgemäfs die Uebersetzung der Phrase durch »Gefangenschaft wenden« umgestoßen und eine neue Ableitung, die שְׁבוּת auf שׁוּב zurückführt, an die Stelle gesetzt, oder auch שְׁבוּת

¹⁾ Die Stellen sind: Am. 9, 14. Hos. 6, 11. Zeph. 2, 7. 3, 20. Jer. 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 32, 44. 33, 7. 11. 26. 48, 47. 49, 6. 39. Ez. 16, 53. 29, 14. 39, 25. Jo 4, 1. Dt. 30, 3. Ps. 14, 7. 53, 7. 85, 2. 126, 4. Thr. 2, 14. — Nu. 21, 29 kommt שָׁבָה = שְׁבוּת Jer. 48, 47 auferhalb der oben genannten Verbindung vor. Ps. 126, 1 ist mit LXX, Peš. und den meisten neueren Exegeten שָׁבָה statt שְׁבוּת zu lesen. 2 Sam. 23, 8 liest *Hitzig* (Heidelberger Jahrb. 1872, 69) שָׁבָה שְׁבוּת statt שְׁבוּת שָׁבָה; näher liegt die Emendation שְׁבוּת שָׁבָה vgl. 1 Chr. 27, 2 und *Thenius* z. d. St.

²⁾ Ueber den Wechsel von שָׁבָה und שְׁבוּת in Qeri und Kethib wird unten ausführlicher zu handeln sein.

zwar unangetastet gelassen, für שׁוּב dagegen die transitive Bedeutung bestritten. Auch diese neue Ableitung von שׁוּב ist in jüngster Zeit wieder verworfen worden, und an ihre Stelle ist eine künstliche Construction getreten, zu der »sprachvergleichende Studien« das Material haben liefern müssen. Bei dieser Sachlage ist es wohl begreiflich, daß es noch nicht zu einem einhelligen Urteil gekommen ist. Mit Recht sagt daher *KTCheyne* am Schlusse einer kurzen Erörterung der Frage: »*the debat, however, is not absolutely closed.*«¹⁾ Eine erneute und zusammenhängende Prüfung der Akten wird daher nicht überflüssig erscheinen, namentlich, wenn man bedenkt, daß die meisten, die sich seither über den Fall geäußert haben, dies in beiläufigen Bemerkungen thaten, in exegetischen, grammatischen oder lexikalischen Werken, Monographien oder Abhandlungen, also an Stellen, wo eine Untersuchung *in extenso* ausgeschlossen oder doch erschwert war.

Nur einmal ist bis jetzt m. W. der Versuch gemacht worden, die Frage durch Behandlung des gesamten Materials zu lösen. Dies Verdienst gebührt *A. Kamphausen*, der in einer Abhandlung über die Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת das Material vorgelegt und zu bearbeiten unternommen hat²⁾. Wenn seine Resultate wenig überzeugend erscheinen³⁾, so ist der Grund dafür vor allem in der nicht sonderlich glücklichen Methode zu suchen, die dem Stoffe nicht gerecht wird. Doch sind manche Zusammenstellungen brauchbar und eine Stelle, die, wie vieles andere, in den Concordanzen und demnach auch in den gebräuchlichen

¹⁾ *Cheyne*, The book of Psalms 1888 p. 374. Im J. 1882 behauptete freilich *Graetz* sehr zuversichtlich (krit. Comment. zu den Pss. 1 195): »daß שׁוּב שְׁבוּת 'zurückführen aus der Gefangenschaft' bedeutet, braucht gegenwärtig nicht mehr erwiesen zu werden.«

²⁾ Ueber d. Berechtigung v. Luthers Uebers. »d. Gefängniß Jmnds wenden«, Theolog. Arbeiten des rhein. wissensch. Predigervereins 2 (1874) S. 1 ff.

³⁾ Vgl. *Smend*, Ezechiel zu 16, 53.

Lexicis¹⁾ fehlt (Jo. 4, 1), hat *Kamphausen* nachgewiesen. Seine Resultate muß ich freilich ablehnen.

Es wird sich empfehlen, für die folgende Untersuchung als Grundsatz an die Spitze zu stellen, daß sich zuerst das Neue als richtig zu erweisen hat, daß also von der Ueberlieferung nur dann abzugehen ist, wenn zwingende Gründe sie als falsch erscheinen lassen. Sehe ich recht, so hat man bei der Erörterung der Frage diesen Gesichtspunkt viel zu sehr aus den Augen gelassen, hat oft gefragt, läßt sich auch eine andere Uebersetzung in dem Zusammenhange rechtfertigen? Eine derartige Fragestellung ist aber methodisch unzulässig. Solange das durch die Tradition gestützte erklärbar ist, liegt kein Grund vor, von ihm abzugehen.

Ferner muß man im Auge behalten, daß die hier zu untersuchende Phrase, sogut wie jedes der lebendigen Sprache angehörende Wort, ihre Geschichte gehabt hat. Man wird also *a priori* zu der Annahme berechtigt sein, daß die der jüngeren Zeit angehörigen Stücke eine andere Nüancierung des Begriffes enthalten können, als ältere; man wird vermuten dürfen, daß die Phrase im Verlaufe ihrer Geschichte allmählig ihre lebensvollere, concrete Anschaulichkeit eingebüßt hat und dafür eine allgemeinere, blassere, abgegriffenere Bedeutung eingetreten ist. Behält man bei der Untersuchung diesen Gesichtspunkt im Auge, so wird man sich davor hüten, an alle Stellen denselben Maßstab anzulegen. Vielmehr wird dadurch die Pflicht auferlegt, die Chronologie als einen wichtigen Faktor in die Rechnung einzuführen und sie auf die Beurteilung einwirken zu lassen.

Luther übersetzt die Worte »das Gefängnis wenden« und das war früher das herkömmliche. Man leitete dabei

¹⁾ Eine Ausnahme davon macht *Stade* in *Siegfried-Stade* WB. s. v. ישיב שבית.

חֲבוּרָה von שְׁבָה ab. Diese Ableitung und Uebersetzung kann sich für ihr Recht jedenfalls auf ihr Alter berufen. Denn die Versionen bieten im allgemeinen dieselbe Auffassung.

Die LXX geben die Worte mit drei, gleich näher zu erörternden Ausnahmen durch ἀποστρέφειν oder ἐπιστρέφειν τὴν αἰχμαλωσίαν oder ἀποικίαν wieder. Nur an zwei Stellen (Dt. 30, 3. Hi. 42, 10) haben sie entweder sehr frei dem Sinne nach übersetzt oder eine andere Vorlage vor sich gehabt. Eine Verwirrung der Ueberlieferung scheint dagegen vorzuliegen bei der dritten Stelle Ez. 16, 53, wo es jetzt heisst: καὶ ἀποστρέψω τὰς ἀποστροφὰς αὐτῶν, τὴν ἀποστροφὴν Σοδόμων καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν Σαμαρείας καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν σου ἐν μέσῳ αὐτῶν κτλ. Diese LA der LXX wird zwar bereits durch Origenes bezeugt¹⁾, der nach Rufin's Uebersetzung *avertam aversionem eorum* hat, und Hieronymus sagt im Commentar z. d. St.²⁾ ausdrücklich, dafs 'A. Σ *captivitatem Sodomae* lesen. Trotzdem zweifle ich an der Richtigkeit dieser Ueberlieferung. Sonst geben die LXX, wo sie überhaupt den Text übersetzen, חֲבוּרָה durch αἰχμαλωσία resp. ἀποικία wieder; es liegt daher der Verdacht nahe, dafs an dieser einen Stelle, wo sie nach der Ueberlieferung anders übersetzt haben sollen, diese Ueberlieferung getrübt ist. Die Quelle der Verderbnis ist unschwer zu ermitteln. Jer 39 (LXX), 44 liest 'A. τὴν ἀποστροφὴν, was auch durch Syrohexapl. bestätigt wird³⁾; und Jer. 37, 3 wird der »Ἄλλος, der ἀποστροφὴν übersetzt, wohl ebenfalls kein anderer sein, als Aquila, dessen Sigle ein Abschreiber mißverstanden. Dem widerspricht auch nicht Jer 30, 6, wo 'A. mit Σ.

¹⁾ Homil. in Ez. X 2 (14 134 sq. Lommatzsch).

²⁾ Opera ed. Vallarsi, recudit Migne CPL 25 156 sq.

³⁾ Field, Hexapla 2 668.

ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν gelesen haben soll¹⁾. Auch hier ist die Richtigkeit der Ueberlieferung zweifelhaft. Denn Dt. 30, 3 liest 'A. ἐπιστρέψει . . τὴν ἐπιστροφὴν, Σ und Θ dagegen ἐπιστρέψει . . . τὴν αἰχμαλωσίαν. Aus dem Vorstehenden scheint sich zu ergeben, daß Ez. 16, 53 die genuine LXX-LA wie an den anderen Stellen, und wie namentlich auch Ez. 29, 14. 39, 25 steht, τὴν αἰχμαλωσίαν lautet, durch die Uebersetzung 'A. aber schon ziemlich frühe verdrängt worden ist.

Mit der Uebersetzung und Auffassung der LXX von שׁוּב stimmt auch die Peš. überein, die es Nu 21, 29 durch מָצַא, in der Phrase מָצַא מִצָּרַיִם wiedergibt u. das Verb viermal Ez. 39, 25. Ho 6, 11. Zeph. 2, 7. Ps. 85, 2 mit מָצַא, sonst überall mit מָצַא übersetzt²⁾; ebenso das Targum, das meist גָּלוּת, zweimal (Dt. 30, 3. Ps 85, 2) שְׁבִירָא, Dt 30, 3 שְׁבִי גָלוּתךְ bietet³⁾.

Die Vulgata schwankt. Meist setzt sie *convertere captivitatem*, womit *avertere, reducere captivitatem, reverti facere captivos* wechselt. Jer. 30, 3. 18. 33, 7. Ez. 16, 53 steht *convertere conversionem*, an dessen Stelle 33, 11. 26 *reducere conversionem* und Ez. 16, 53 *convertere reversionem* tritt.

Im allgemeinen stehen also die alten Versionen für die Richtigkeit der Ableitung von שׁוּב ein. Doch beweist diese Tradition an und für sich nicht mehr, als daß man zur Zeit der Entstehung dieser Uebersetzungen eben so urteilte. Daß dieses Urteil nicht stabil war, zeigen die jüngeren Uebersetzervarianten, auf die noch mit ein paar Worten einzugehen ist. Aquila, der שׁוּב שׁוּב durch ἀπο-

¹⁾ Field, Hexapla 2 718.

²⁾ Wenn man von der Doublette מָצַא מִצָּרַיִם מָצַא מִצָּרַיִם Thr. 2, 14, vgl. Trg. u. s. A. 2., u. von מָצַא מִצָּרַיִם für שְׁבִירָא = שְׁבִי גָלוּתךְ Ez. 16, 53 absieht.

³⁾ Thr. 2, 14 paraphrasiert es ganz abweichend: לְאַחֲרָיוּתְךָ כְּחִיבָתָא, denkt also an שׁוּב sich bekehren.

Wann man zuerst die traditionelle und durch *Luther's* Bibelübersetzung befestigte Deutung der Phrase bemängelt hat, bin ich nicht im Stande zu sagen. Jedenfalls ist es bereits im vorigen Jahrhundert geschehen. In der ehemals sehr gebräuchlichen, heute freilich durch bequemere ersetzten Eselsbrücke des alten M. *Christian Reinecke*, betitelt *Janua hebraeae linguae Veteris Testamenti* finde ich folgende Angaben¹⁾: p. 431 zu Jer. 30, 1: »שְׁבוּה reductio r(adix). שׁוּב. *al.* captivitas r. שָׁפָה captivum cepit.« vgl. p. 432. 435. 438; p. 439 zu Jer. 33, 7: »שְׁבוּה reductio, reversio. *al.* captivitas. r. שׁוּב vel שָׁפָה.« vgl. p. 455. 458. 491. etc.; p. 561 zu Ho. 6, 11: »שְׁבוּה reditus. r. שׁוּב. *al.* captivitas. r. שָׁפָה.« P. 186. 431 (zu Jer. 29, 14) wird das Wort allein durch *captivitas* übersetzt. Da Quellen anzugeben der Sitte von Eselsbrücken zuwider ist, vermag ich nicht zu sagen, woher *Reinecke* die ihm offenbar erst bei Jer. 30 aufgegangene Weisheit hergenommen hat. In der exegetischen und lexikographischen Literatur jener Zeit, soweit ich sie durchsehen konnte, habe ich keinen Fingerzeig gefunden.

In unserem Jahrhundert war es m. W. *Hengstenberg*, der zuerst an dem Bestande der Ueberlieferung gerüttelt hat²⁾. Er geht von Dt. 30, 3 aus, einer Stelle, die »die Grundlage aller Stellen des A. T., worin die eigentliche Redensart שׁוּב שְׁבוּה vorkommt«, bilden soll. Demgemäß

wirring der nichts weniger als sicheren Hexaplaüberlieferung denken. Aber die anderen Verss. — nur Trg. und Peš. bleiben beim geläufigen — zeigen, daß man sich viel gequält hat, um der Stelle einen brauchbaren Sinn abzugewinnen. Näheres s. über die Stelle unten.

¹⁾ Ich citiere nach der *editio V prioribus auctior ac longe correctior*, die 1768 erschienen ist.

²⁾ Beiträge zur Einleitung i. d. A. T. II. Die Authentie des Pentateuch 1 (1836) 104 ff. Vgl. Commentar über die Pss. 1 (1842) 291 f. Commentar über Ezechiel zu 16, 53. Das Buch Hiob erläutert 2 (1875) 362.

könne von der Uebersetzung »die Gefangenschaft zurückführen« nicht die Rede sein. Vielmehr bedeute שׁוּב, wie gewöhnlich »zurückkehren« und habe das Ziel der Rückkehr im Accusativ bei sich. שְׁבוּרָה bezeichne aber »den *statum captivitatis*«. Daher übersetzt *Hengstenberg* »zu dem Gefängnis Jmds. zurückkehren« und er glaubt damit alle Schwierigkeiten auf das Glücklichsste beseitigt zu haben. Alle Stellen blickten nämlich auf die eine Grundstelle Dt. 30, 3 zurück und wo eine übertragene Bedeutung vorliege (wie Hi. 42, 10), gelte sie einer *decurtata comparatio* gleich. Ich kann die im Interesse der zu beweisenden »Authentie des Pentateuchs« aufgestellte Behauptung von der »Grundstelle« hier auf sich beruhen lassen, da das Verhältnis von Dt. 30, 3 zu den übrigen Stellen für die Erklärung nichts austrägt. Wenn aber *Hengstenberg* die transitive Bedeutung von שׁוּב leugnet und bezüglich der hier geltend zu machenden Stellen (Jes. 52, 8. Nah. 2, 3)¹⁾ sich mit der apodiktischen Behauptung begnügt, daß an diesen beiden »Stellen die Bedeutung *restituit* durch blofse Willkür von Mehreren beliebt« werde, so entspricht das dem Wesen des Redacteurs der Evang. Kirchenzeitung, aber nicht den Erfordernissen eines wissenschaftlichen Beweises. Die ganze *Hengstenbergische* Construction kann also füglich auf sich beruhen. Aber es verdient doch bemerkt zu werden, daß der laute Eiferer für das Alte hier selbst thätig ist, einen Stein aus der so ängstlich verteidigten Mauer der Tradition auszubrechen, in dem vermeintlichen Beginnen, dadurch anderen Steinen zu größerer Festigkeit zu verhelfen. Das Gefährliche eines derartigen Vornehmens ist ihm dabei wohl nicht ganz zum Bewusstsein gekommen.

¹⁾ Vgl. übrigens *Roediger* in *Gesenius*, thesaurus s. v. שׁוּב, wo noch weitere Stellen für den transitiven Gebrauch angeführt werden. Von ihnen kommen nur Ps 85, 5. Hi 39, 12 Kt. in Betracht. Unsicher ist Jes. 63 17.

Die nachhaltigste Erschütterung der traditionellen Ansicht ging von *H. Ewald* aus. Dieser hat zuerst in den »Propheten des A. B.« zu Jer. 48, 47, dann gelegentlich einer Besprechung des von *Roediger* bearbeiteten Schlussteiles von *Gesenius' thesaurus*¹⁾ auf die Etymologie des *Aquila* zurückgegriffen und die Uebersetzung »Jmdes Wendung wenden« im Sinne von »Jmdes Geschick wenden« als die allein richtige ausgegeben. Er hat diese Ansicht nicht ausführlich begründet, sondern auf eine Anzahl Stellen verwiesen, an denen die herkömmliche Uebersetzung unmöglich sei. Er faßt seine Ansicht in die Worte zusammen²⁾: »die redensart שׁוּב שְׁבוּת kann nach solchen stellen . . . nichts bedeuten als die *wendung* eines unglücklichen *wenden* d. h. ihn wieder begnadigen und befreien; שְׁבוּת nach § 165*b* einerlei mit שִׁיבָה Ψ 126, 1.« Man beachte hier das »d. h.« Will man die Phrase so fassen, wie *Ewald* es thut, so mag man immerhin sagen »die Wendung Jmdes wenden«. Das kann aber dann, wenn man sich (so *Böttcher* s. u.) auf ähnliche Redensarten, wie נָקַם נִקְמָתָא פ' stützt, doch nur bedeuten: »Jmd. wenden«, wie das angeführte Beispiel bedeutet »Jmd. rächen«. *Ewald* trägt also von vorneherein etwas fremdes ein, wenn er behauptet, es heiße »die Wendung *eines Unglücklichen* wenden«. Ich sehe nicht ein, warum es nicht ebensogut auch im Leben des Glücklichen »Wendungen« geben soll. Er faßt ferner שׁוּב in einer Bedeutung, die sich schwerlich wird belegen lassen. Denn der tropische Gebrauch von »Wendung«, den er seiner Auffassung zu Grunde legt, ist zwar dem Deutschen eigen; ob aber auch dem Hebräischen, ist mir sehr fraglich. Endlich hat er sich mit einer freien Uebersetzung geholfen, wenn er meint, die »Wendung Jmdes wenden« sei soviel, als ihn

¹⁾ Jahrb. d. bibl. Wissensch. 5 216 f. Vgl. Lehrbuch der hebr. Spr.⁸ 430 Anm. 3.

²⁾ Die Proph. d. A. B. 2² 221.

»wieder begnadigen und befreien«. Das heisst doch die Sprache in den Dienst einer vorgefassten Meinung zwingen. Von solchen Erwägungen aus ist es mir schwer verständlich, wie *Ewalds* Auffassung zu einer solchen Beliebtheit gelangen konnte, dass sie sich fast in allen modernen Commentaren findet ¹⁾.

Viel mehr wird der Sprache die von *Böttcher* vorgetragene Ansicht gerecht ²⁾. Bei ihm findet sich auch der erste Versuch einer ausreichenden Begründung. Die Gründe, die er vorbringt, sind diese: 1) »Gefangenschaft« passe an folgenden Stellen nicht: Hos. 6, 11. Am. 9, 14. Ez. 16, 53. Hi. 42, 10. Ps. 126, 4; »denn *bildlich* kann die Phrase von *Volksdeportationen* nicht herrühren, da sie älter ist, als diese; von einzelnen Kriegsgefangenen aber ist vielmehr פדה entlehnt.« 2) an anderen Stellen (Dt. 30, [3], Jer. 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 33, 7. 11. 49, 6. Zeph. 2, 7. Ez. 29, 14. 39, 25. Ps. 85, 2. Thr. 2, 14) sei die Bedeutung »Gefangenschaft« nicht angängig, weil »überall andere Merkmale der *Herstellung* folgen, aber die einseitige Nennung der Gefangenen störend ist.« 3) Jer. 48, 48f. Ez. 16, 53 zeige sich שְׁבוּת von שְׁבִי, שְׁבִיָּה, שְׁבִיָּה unterschieden. — Eine Bestätigung für die Richtigkeit der Ableitung von שׁוּב findet *Böttcher* in dem häufigen Vor-

¹⁾ Treffende Bemerkungen gegen *Ewald's* Uebersetzung finden sich bei *Olshausen* (Psalmen 76f.), der dann freilich in der Grammatik (§ 219^a S. 417) sich schliesslich doch *Ewald* zugewandt hat ohne nähere Angabe seiner Gründe.

²⁾ *F. Böttcher*, Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum AT. 1 (1863) Nr. 109, S. 65f. Vgl. Ausf. Lehrgebäude d. hebr. Sprache hgg. von *F. Mühlau* 1 § 464^b. — Ich bemerke hier ausdrücklich, dass es mir nicht darauf ankommt, die Namen aller derer, die sich irgend einer Ansicht angeschlossen haben, vorzuführen. Nur die werden zu Wort kommen, die etwas neues und belangreiches vorgebracht haben. Wen die Statistik interessiert, wird sie in der o. angeführten Arbeit von *Kamphausen* ziemlich vollständig finden, wenigstens bis zum Jahre 1874.

kommen von Verbindungen wie 'נָקַם נִקְמָת פ', רִיבָה רִיב פ', מִלָּךְ מְלָכֹת u. a. Er weicht aber dann von *Ewald* darin ab, daß er nicht wie dieser »die Wendung (= das Schicksal) wenden« übersetzt, sondern: »die Herstellung Jmdes herstellen«, was er in dem Sinne einer *restitutio in integrum* faßt. Er beruft sich für diese Uebersetzung auf die Bedeutung von שׁוּב, הִשְׁיֵב an Stellen, wie Ex. 4, 7. 1 Reg. 13, 6. 2 Reg. 5, 10. 14 (cf. Hos. 6, 11. 7, 1). Jes. 1, 26 (cf. Jer. 33, 11). Ez. 35, 9 Qr. Nah. 2, 3. Ps. 80, 4. 8. Da. 9, 25. Der erste Grund wird nur dann stichhaltig sein, wenn sich nachweisen läßt, daß es sich wirklich um vor-exilische Stellen handelt. Giebt man aber die Möglichkeit von Interpolationen zu, so ist näher zu untersuchen, ob die genannten Stellen wirklich intact sind. Lassen sich gegen die Integrität Bedenken geltend machen, so hat dies Argument seine Kraft verloren. Für den, der die Möglichkeit von Interpolationen leugnet, ist freilich die Sache schon von vorneherein entschieden. Die beiden anderen Argumente könnten hier nur so geprüft werden, daß die angezogenen Stellen genauer durchgenommen würden. Da dies unten so wie so zu geschehen haben wird, muß ich einstweilen auf das dabei zu erörternde verweisen. Nur soviel ist auch hier schon zu sagen, daß das Vorkommen solcher Verbindungen, wie sie *Böttcher* anführt, für שׁוּב שְׁבוּת lediglich nichts beweist.

Eine ganz neue Ableitung hat *J. Barth* versucht¹⁾. *Barth* denkt an eine $\sqrt{\text{שְׁבַה}}$, wozu er arab. ثَبَا vergleicht, die »sammeln« bedeuten soll, sodaß sich bei der Ableitung von dieser neuentdeckten Wurzel die Bedeutung ergäbe »eine Sammlung sammeln«, im Sinne von »wiederherstellen, etwas Zerfahrenes in Ordnung bringen«. Gegen die Herleitung des subst. שְׁבוּת von שְׁבָה = »Gefangenschaft«

¹⁾ *J. Barth*, Vergleichende Studien ZDMG. 41 617 ff. In der »Nominalbildung« ist *Barth* auf seine Aufstellung nicht mehr zurückgekommen (vgl. dort S. 411 ff.).

wendet *Barth* ein, dafs in diesem Falle die beabsichtigte Paronomasie in dem Ausdrucke שׁוּב שְׁבוּת unmöglich wäre, da das ש in שְׁבוּת einem arab. س, syr. ܫ, in שׁוּב dagegen einem arab. ث, syr. ܬ entspräche. Ferner würde für »Gefangenschaft« zwar שְׁבוּת, שְׁבִי, niemals aber שְׁבִית, שְׁבוּת gebraucht. *Barth* verweist ferner auf Jer. 48, 46 f., wo hintereinander שְׁבִי und שְׁבוּת gebraucht sei, zum deutlichen Beweise dafür, dafs שְׁבוּת etwas anderes bedeute als שְׁבִי. Gegen *Ewald's* Deutung macht *Barth* geltend, dafs שׁוּב in allen Idiomen, auch im Hebräischen, nur intransitiv gebraucht werde, ferner, dafs von שׁוּב nur שְׁבוּת, niemals aber ein שְׁבוּת abgeleitet werden könne.

Diese neue Hypothese ist nur möglich gewesen infolge eines seltenen Mafses von Nichtbeachtung des Thatbestandes. Hätte *Barth* alles Material vor Augen gehabt, als er seine Worte schrieb, so würde er gewuft haben, 1) dafs an einzelnen Stellen (z. B. Jer. 29, 4) unmittelbar nachher oder vorher vom »Sammeln« des Volkes und seiner Zurückführung aus den Heiden geredet ist, dafs demnach שׁ שׁ' doch etwas anderes besagen mufs, als קָבַץ; 2) dafs שְׁבִית in der Bedeutung »Gefangenschaft« Nu. 21, 29 vorkommt, wo diese Bedeutung m. W. von Niemand, auch von *Ewald* nicht, bestritten worden ist und überhaupt nicht bestritten werden kann; 3) dafs שׁוּב an einigen Stellen allerdings transitiv gebraucht ist. Wenn *Barth* diese Ueberlieferung für falsch hielt, so mufste er diese Ansicht näher begründen. Allein das ist nicht das einzige, was sich gegen *Barth's* Hypothese einwenden läfst. Mit Recht hat bereits *Dillmann* dagegen geltend gemacht¹⁾, dafs es eine solche Wurzel, wie sie *Barth* construiert, im Hebräischen überhaupt nicht giebt. Aber selbst gesetzt, sie fände sich wirklich, so wäre die Ableitung von שְׁבוּת von ihr trotzdem unbrauchbar, weil sie für eine Reihe von Stellen

¹⁾ *Dillmann*, Hiob⁴ 358.

überhaupt nicht paßt und die Schwierigkeit der am meisten umstrittenen nicht hebt¹⁾. Auch daſs שׁוּב »sammeln« heißen soll, ist etwas Neues. *Barth* bereichert also das Lexikon nicht nur um die neue Wurzel שׁוּב, sondern auch zugleich um eine neue Bedeutung von שׁוּב. Endlich verfängt der aus der Paronomasie hergeleitete Grund *Barth's* nicht Angesichts von Paronomasien wie שׁוּבִי Jes. 1, 23.

Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, daſs *Barth's* Hypothese keine Freunde gefunden hat. Auch *Schwally*, der noch am meisten Sympathie dafür gezeigt hat²⁾, ist schließſich zu einem ablehnenden Urteil gelangt.

Wenn die Untersuchung auf ſicherem Wege zum Ziel führen und ſich nicht in luftige Constructionen verlieren ſoll, ſo hat ſie auf folgende Punkte zu achten: I. iſt die jüdiſche Synagogenüberlieferung ins Auge zu faſſen und zu fragen, ob ſich daraus etwa Schlüſſe auf die beabſichtigte Interpretation ziehen laſſen. II. iſt das Subſtantiv grammatiſch zu unterſuchen und zu prüfen, ob es möglich iſt, daraus etwas über die Etymologie zu ermitteln. III. ſind die einzelnen Stellen, an denen die Phrase vorkommt, exegetiſch genau zu erörtern und auf ihre Ausſagen hin abzuhören.

¹⁾ Hi. 42, 10 lautet nach *Barth* »Gott ſammelte ſeine Sammlung« d. h. ſtellte ihn wieder her. Treffender hätte *Barth* die Unmöglichkeit ſeiner Auffaſſung nicht widerlegen können, als indem er dieſe Interpretation vorführt. Es handelt ſich bei Hiob überhaupt nicht um die Sammlung von etwas zerſtreutem, ſondern um die Neugründung von etwas zerſtörtem. »Sammeln« paßt also nicht.

²⁾ *ZatW.* 8 (1888) 200 r, 10 (1890) 210 r. Da *Schwally* am letztgenannten Ort 224 ſelbſt ſagt, daſs שׁוּב »der Terminus für die Zurückführung der Gola« ſei, ſo ſcheint es mir inconſequent, wenn er trotzdem an *Ewald's* Uebersetzung der Phrase feſthält.

I.

An einer Anzahl von Stellen findet sich das Kt. שְׁבִית, wofür das Qr. שְׁבוּת verlangt, während andererseits an anderen Stellen für שְׁבוּת Kt. vom Qr. שְׁבִית eingesetzt wird. Die Statistik ist diese:

Jer. 29, 14 Kt. וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבִיתָם. Qr. שְׁבוּתָם.

Jer. 49, 39 Kt. אָשׁוּב אֶת־שְׁבִית. Qr. אָשׁוּב אֶת־שְׁבוּת.

Ez. 16, 53 wird das dreimalige שְׁבִית des Kt. in אֶת־שְׁבִית סָדֵם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת־שְׁבִית שְׁמֶרֶן וּבְנוֹתֶיהָ וְשְׁבִית שְׁבִיתָהּ vom Qr. in שְׁבוּת verwandelt. Das verderbte שְׁבִיתָהּ bleibt unverändert. Ebenso im Anfang des Verses שְׁבִיתָהּ vgl. Baer z. St. Doch schwankt hier die Ueberlieferung, da sich auch die LALA. שְׁבוּתָהּ Kt., שְׁבִיתָהּ Qr. u. שְׁבִיתָהּ Kt., שְׁבוּתָהּ Qr. finden.

Ez. 39, 25 Kt. אָשׁוּב אֶת־שְׁבִית יַעֲקֹב. Qr. שְׁבוּת.

Zeph. 2, 7 Kt. וְשָׁב שְׁבִיתָם. Qr. שְׁבִיתָם.

Ps. 85, 2 Kt. שְׁבִית יַעֲקֹב. Qr. שְׁבִית.

Ps. 126, 4 Kt. שְׁבִיתָנוּ יְיָ אֶת־שְׁבוּתֵינוּ. Qr. שְׁבִיתָנוּ.

Thr. 2, 14 Kt. לְהָשִׁיב שְׁבִיתָהּ. Qr. שְׁבוּתָהּ.

Ein bestimmtes Princip läßt sich in dem Verfahren der Punktatoren nicht entdecken. Sie haben weitaus in den meisten Fällen den Consonantentext unberührt gelassen und willkürlich eine Anzahl von Stellen herausgegriffen und da geändert. Das ist besonders deutlich an Zeph. Während das Qr. 2, 7 statt שְׁבוּתָם vielmehr שְׁבִיתָם verlangt, ist 3, 20 אֶת־שְׁבוּתֵיכֶם unbeanstandet geblieben. Ferner, während Ez. 39, 25 שְׁבִית יַעֲקֹב in שְׁבוּת geändert ist, wird umgekehrt Ps. 85, 2 שְׁבוּת יַעֲקֹב in שְׁבִיתָהּ verwandelt und Ps. 14, 7 (53, 7) bleibt שְׁבוּת ruhig stehen. Das scheint alles planlose Willkür und ist es wohl auch in den meisten Fällen. Hier und da könnte es freilich scheinen, als läge ein gewisses Princip vor. So Ez. 16, 53, wo das Wort mit Suffix שְׁבִית lautet, vor folgendem Genetiv aber שְׁבוּת. Da sie 29, 14 שְׁבוּת שְׁבוּתָם unverändert lassen, und 39, 25 שְׁבִית יַעֲקֹב in שְׁבוּתָהּ

verwandeln, so haben sie wenigstens im Ez. bei der Verbindung von ש' mit einem Genetiv ein consequentes Verfahren eingehalten. Doch zeigt Ps. 85, 2, daß die Consequenz nicht stand gehalten hat. Möglicherweise liegen bei allen diesen Stellen bestimmte, uns unbekannte Schultraditionen vor, und die Verschiedenheiten sind als die Einwirkungen verschiedener Schulen zu betrachten.

Daß die Punctatoren mit ihrer Unterscheidung von שְׁבוּת und שְׁבוּת eine bestimmte Ansicht über die Etymologie des Wortes aussprechen wollten, ist an und für sich möglich. Aber welche, wird sich schwerlich mehr erraten lassen.

Es ist nun von Interesse, auch die Ueberlieferung des Consonantentextes noch kurz in's Auge zu fassen. Für den Wechsel von שְׁבוּת und שְׁבוּת wird man hier schwerlich einen anderen Grund auffinden können, als eine verschiedene Auflösung des ohne Vokalbuchstabens geschriebenen שְׁבוּת. Der Wechsel von ית — und ות — ist auch sonst nicht selten. Neben תְּרַמִּית Zeph. 3, 13. Ps. 119, 118 steht תְּרַמִּית Jer. 14, 14 Kt., neben בְּכִירוֹ Gn. 50, 4 ein בְּכוֹת Gn. 35, 8 vgl. רְאוּת Kt. und רְאוּת Qr. Pre. 5, 10, חֲרָסִית Qr. und חֲרָסִית Kt. Jer. 19, 2, חֲפָשִׁית und חֲפָשִׁית 2 Ch. 6, 21 Kt., und den Eigennamen בְּצֻלִית Neh. 7, 54 neben בְּצֻלִית Esr. 2, 52. Aus den aufgeführten Beispielen ergibt sich, daß man in einer Periode der Textüberlieferung und zwar wohl unter dem Einfluß der aramäischen Sprache über die Endungen ית — und ות — unsicher geworden ist, die man vielfach defectiv geschrieben vorgefunden haben wird, man denke an וְלֵת Ps. 12, 9, בְּכֶדֶת Ez. 14, 25, בְּרִיתָה Dt. 24, 1. 3, מִכְּבֶּדֶת Dt. 8, 9, עֲדָה, עֲלִיזָהם Hb. 3, 14, פְּקָדָה Jer. 37, 13 und an תְּרַמִּית Jer. 8, 5. 23, 26 wie מְמַלְכוֹת für מְמַלְכָּה. Daraus erklärt sich das Schwanken der Ueberlieferung, dem die Punctatoren kein Ende gemacht haben, offenbar auch kein Ende machen wollten.

Es ergibt sich somit die Notwendigkeit, diese beiden

parallel nebeneinander herlaufenden Reihen שְׁבוּת und שְׁבוֹת bei der grammatischen Untersuchung im Auge zu behalten, und zugleich an die Möglichkeit zu denken, daß שְׁבוּת aus einem ursprünglichen שְׁבַת umgeschrieben sein kann, daß also der Consonantentext in einer Reihe von Fällen durch die Bewahrung des י die ursprüngliche Aussprache festgelegt hat, während die Punctatoren vielleicht mit ihrem Schwanken zwischen ית— und וּת— irgend welche Spitzfindigkeiten gejagt haben.

II.

Es ist unerläßlich, auf die grammatische Bildung von שְׁבוּת hier näher einzugehen, und die analogen Bildungen einer Betrachtung zu unterziehen.

Der Gebrauch, Substantiva mit abstracter Bedeutung vermittelt der Endung וּת zu bilden, findet sich im Hebräischen je später je häufiger. Im Aramäischen und Syrischen ist er ganz geläufig¹⁾. Während im Hebräischen in der älteren Zeit derartige Bildungen, wenn auch nicht ganz fehlen, so doch immerhin zu den Seltenheiten gehören, so schwillt der Gebrauch dieser Substantiva in demselben Maße an, wie die Concreta den Abstractis weichen. Das Ri. 5, 26 vorkommende הַלְמוּת »Hammer« hat hier strenge genommen nichts zu schaffen, weil trotz der analogen Bildungsweise die Abstractbedeutung fehlt. Doch beweist das frühe Vorkommen von וּנוּת den Gebrauch dieser Abstractformen auch in der früheren Zeit. Bei diesem scheint freilich später die einfache Abstractbildung mittelst der Endung וּת nicht mehr genügt zu haben, sodafs man die Abstractbedeutung auch noch durch ein vorgesetztes ה verstärkte.

¹⁾ Vgl. *Siegfried-Strack*, Lehrb. der neuhebr. Spr. § 165. *Nöldeke*, Kurzgef. syr. Gramm. § 138 (»Die Ausdehnung dieser Bildung ist unbegrenzt; namentlich in der wissenschaftlichen Sprache erscheinen immer neue Beispiele« a. a. O. S. 77). *Barth*, Nominalbild. i. d. semitischen Sprachen S. 411 ff.

Es liegt auferhalb meines Zweckes, die verschiedenen Arten der Bildung von Substantiven auf וֹחַ zu untersuchen¹⁾, da es lediglich auf die von ע"ו und ל"ה-Stämmen gebildeten ankommt. Auf diese allein ist demnach hier einzugehen.

Von Verben ע"ו sind die Bildungen selten²⁾. Von רוּם wird ein רָמוֹת gebildet Ez. 32, 5 und von לוּוּ ein לְוֹות Spr. 4, 24. Aber רָמוֹת ist sehr verdächtig. Zwar dafs der Vers, wie *Cornill* gezeigt hat³⁾, eine nach 31, 12 gebildete Glosse ist, die den ursprünglichen Zusammenhang zerreift — nach dem Sättigen kommt das Tränken — und die inhaltlich an dieser Stelle nicht paßt, kommt hier weniger in Betracht, als dafs mit רָמוֹת selbst nichts anzufangen ist. »Und ich gebe dein Fleisch hin auf die Berge und fülle die Thäler mit רָמוֹת«. Leitet man רָמוֹת von רוּם ab, so käme man auf die Bedeutung »Erhabenheit«, wofür man dann »Haufen« supplierte (cf. Trg.), um einen einigermaßen befriedigenden Sinn zu gewinnen. Aber auch damit kommt man nicht viel weiter. Die LXX übersetzen: αἰ ἐμπλήσω (sc. τὰ ὄρη) ἀπὸ τοῦ αἵματος σου. Trg. וְיִתְמֶלֶן חִילָיָה פִגְרִי מִשְׁרִיתָךְ. Peš. سَمْعُكُمْ نَسَمُ ع. Die LXX lassen also הַנְּאֻיִת unübersetzt und lesen statt רָמוֹת: מְרֻמֶּךָ. *Smend* meint, die Uebersetzung ἀπὸ τοῦ αἵματος σου sei geraten und zwar falsch geraten. Allein, da der ganze Vers zusammenzieht, was in v. 4 und 6 ausführlicher gesagt ist, könnte in richtigem Gegensatz zu

¹⁾ Vgl. *Ewald*, Lehrb.⁸ § 165f. *Olshausen* § 219. *Stade* 1 § 304. *Barth*, Nominalbildung S. 413 ff. — *Lagarde* ist in seiner Uebersicht, soviel ich sehe, auf diese Bildungen nicht näher eingegangen. S. 147 ff. widmet er רָמוֹת eine lange Anmerkung, ohne die ganze Sache doch principiell zu erörtern. Doch geht daraus soviel hervor, dafs er diese Substantiva als Infinitivbildungen betrachtet hat; vgl. auch *Symmicta* 1 88, 38 f.

²⁾ וֹחַ von ע"ו bleibt hier aufer Betracht, wenn es auch letztlich auf ע"ו zurückgeht.

³⁾ Vgl. *Cornill*, Ezechiel S. 382 f. z. d. St.

den auf den Bergen liegenden Leibern das in die Thäler abfließende und sie füllende Blut genannt sein. Die Peš. liest wie Symm. (τὼν σκαλίγων σος) רְמוֹתָךְ, eine Auffassung, der sich auch *Smend* anschließt, indem er übersetzt: »ich fülle die Thäler mit deinem Aas«. Bei dieser Sachlage ist also mit רְמוֹת für die Erklärung der von Verben ע"ו abgeleiteten Substantiva auf ו"ה nichts zu wollen.

Anders steht es mit dem auch für die Erklärung von שְׁבוּת vielfach herangezogenen לָוֹת, das sich nur Spr. 4, 24 findet. Es geht auf ein, auſser Jes. 30, 12¹⁾ nur in den Sprüchen vorkommendes לוֹ zurück²⁾. Für לָוֹת ergibt sich demnach die Bedeutung »Verkehrtheit« (im parallelen Gliede עֲקָשׁוּת). Ob die Punctuation richtig ist, steht dahin. Man erwartet לָוֹת mit festem Qamez und so ist auch wohl zu lesen. Die Punctatoren haben dagegen wahrscheinlich לָוֹת mit den von Verben ל"ה gebildeten Formen zusammengeworfen. Dafs sie לָוֹת als Verbindungsform zu einer Hauptform לָוֹת angesetzt hätten, ist um deswillen unwahrscheinlich, weil sie bei den Ableitungen von ל"ה, die in der Hauptform Qamez haben, dies auch in der Verbindungsform punktieren.

Da demnach auch dieses לָוֹת ein unsicherer Kantonist ist, zudem sich sammt seinem Verbum nur in der späten Sprache findet, so scheint es mir zum mindesten bedenklich, auf Grund dieses Analogons Schlüsse über die mögliche Ableitung von שְׁבוּת zu ziehen.

¹⁾ An dieser Stelle ist das לָוֹת sehr verdächtig. Die LXX rieten ἐγχογγισσας, ähnlich die Peš. Die gewöhnliche Uebersetzung »Verkehrtes« paſst nicht neben der Bedrückung und die Uebersetzung »Schleichwege« ist doch gar zu frei. Daher ist wohl wie Ps. 62, 11 zu lesen: וְהַקְטִינוּ בְּעֵשֶׂק וּבְגָזָל. *Houbigant* (Notae critic. in universos VT libros II (Francof. 1777) p. 376) und *Lagarde* (Prov. IV) vgl. *Duhm* z. d. St. ändern בְּעֵשֶׂק und corrigieren die Psalmenstelle nach Jes. mit Verweisung auf Spr. 2, 15 וְלֹא יִשְׁעוּ וְלֹא יִגְזְלוּ. Allein auch Ez. 22, 29 heisst es: וְלֹא יִשְׁעוּ וְלֹא יִגְזְלוּ.

²⁾ Die Stellen sind 2, 15. 3, 21. 32. 4, 21. 14, 2.

Endlich könnte man auch שְׁחוּת »Grube« Spr. 28, 10 neben שְׁחִית° (nur *pl.*) Ps. 107, 20. Thr. 4, 20. hierherzuziehen versucht sein. Für »Grube« bieten sich folgende Synonyma שְׁחָה, שְׁחָה neben שִׁתָּה sowie das ἀπὸ λεγόμενον שְׁחוּת neben dem εἰς λεγόμενον שְׁחִית. שְׁחָה wird, wie שְׁחָה und שִׁתָּה zum verb. שִׁתָּה gestellt¹⁾, letztere beide zu שְׁחָה. Dieses kommt zwar im Qal nicht vor²⁾, aber die Möglichkeit der Ableitung von שְׁחוּת und שְׁחִית von ihm kann nicht wohl bestritten werden.

Allein auch dies Wort dürfte kaum zur Erklärung von שְׁבּוֹת zu verwenden sein. Es ist sehr fraglich, ob die mas. Ueberlieferung mit ihrer jetzigen Fassung recht hat und ob nicht vielmehr an jenen drei Stellen einfach שְׁחָה einzusetzen ist. Der Consonantentext würde — von den Vokalbuchstaben abgesehen — durch diese Aenderung nicht verletzt werden. Gefordert wird diese Annahme durch die Beobachtung, daß die LXX Spr. 28, 10 בְּשְׁחוּתוֹ durch εἰς διαφθοράν wiedergeben, wie sie Hi. 17, 14. Ps. 16, 10 u. a. שְׁחָה übersetzen. Sie lasen also wahrscheinlich auch an jener Stelle בְּשְׁחָתוֹ. Ps. 107, 20. Thr. 4, 20 würde man demnach den sonst nicht nachweisbaren *pl.* von שְׁחָה einzusetzen haben.

Es wird hiernach nicht möglich sein, von שְׁחוּת aus über die Ableitung von שְׁבּוֹת zu argumentieren.

Man wird vielmehr methodisch richtig zu fragen haben: welche analogen Bildungen auf וֹת bieten sich für die Beurteilung von שְׁבּוֹת dar, und machen es diese Analogieen notwendig, daß man für die Bildung von שְׁבּוֹת auf לְוֹת recurrieren muß? Stellt man die Frage so, dann ergibt sich zunächst eine andere Möglichkeit der Ableitung.

Das ist die herkömmliche Tradition, die שְׁבּוֹת von

¹⁾ Rödiger in Gesenius' Thesaurus p. 1377 sq.

²⁾ Wenn ältere Ausleger Spr. 2, 18 שְׁחָה als Milra' statt Milel lesen wollten, um die Schwierigkeiten der Stelle zu beseitigen (vgl. Maurer z. d. St.), so war das eine unmögliche Auskunft.

שְׁבָה herleitet und es als Synonymon von שְׁבִי, שְׁבִיָּה betrachtet. Von Verben ל"ה ist eine ziemliche Anzahl von Abstracten auf וי gebildet; doch zeigt sich in der Punctuation eine auffallende Erscheinung. Ein Teil hat in der Hauptform, wie der Verbindungsform in derselben Weise den Vocal ä der ersten Silbe zu Schewa verflüchtigt. So דְּמוֹת von דָּמָה ähnlich sein: »Bild, Aehnlichkeit« 2K. 16, 10 etc. וְנוֹת von וָנָה »Hurerei« Hos. 4, 11 etc., בְּסוֹת von בָּסָה »Bedeckung«, Ex. 22, 26, עָנוֹת von עָנָה gedrückt sein: »Elend« Ps 22, 25, פְּדוֹת von פָּדָה »Erlösung« Jes. 50, 2 etc., רְאוֹת (Kt. רְאוֹת) von רָאָה »das Sehen« Pre. 5, 10, רְעוֹת von רָעָה »das Trachten nach etwas« Pre. 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9., vgl. aram. רְעוֹת »der Wille« Esr. 5, 17. 7, 18. Die Bildung dieser Formen ist durchaus regelmäfsig, sodafs sie einer Erklärung nicht bedarf.

Aber sie steht nicht für sich allein. Vielmehr steht neben der Reihe von Substantiven, die nach dem ersten Radicale ein Schewa haben, eine zweite Reihe, deren Characteristicum ist, dafs sie in der ersten Silbe ein unveränderliches â bewahrt. Es sind dies בְּכוֹת (nur im Ortsnamen אֶלֹן בְּכוֹת Gn. 35, 8, בָּרוֹת Ps. 69, 22¹⁾ »Speise«, גְּלוֹת 2 K. 25, 27. Jes. 20, 4. 45, 13. Jer. 24, 5. 28, 4. 29, 22. 40, 1. 52, 31. Ez. 1, 2. 33, 21. 40, 1. Ob. 20 »Exilierung«, הָנוֹת Ps. 49, 4 »das Sinnend«, חָווֹת Jes. 21, 2. 28, 18. 29, 11. Da. 8, 5 »das Schauen, die Vision«, חֲסוֹת Jes. 30, 3 »das Verstecken«; vgl. auch דָּלִית nur pl. c. suff. דְּלִיּוֹתָיו Jer. 11, 16. Ez. 17, 6f. 23. 19, 11. Diese Bildungen haben die Eigentümlichkeit, das Qamez auch in der Verbindungsform nicht aufzugeben. Es bildet daher חָווֹת ein חָווֹתְכֶם Jes. 28, 18 und חָווֹת הַכֹּל Jes. 29, 11. גְּלוֹת ein גְּלוֹתַי Jes. 45, 13, גְּלוֹת כּוֹשׁ Jes. 20, 4, יְהוּדָה Jer. 24, 5. 28, 4. 29, 22 etc. Welchen Grund die Schultradition für das Festhalten des Qamez gehabt hat, ver-

¹⁾ Die Ueberlieferung ist nicht sicher. Kl. 4, 10 steht dafür בָּרוֹת.

mag ich nicht zu sagen. *Ewald* erklärt es so¹⁾: »Die abstractbildungen mit der eigentlichen endung *ūt* oder *ût* § 165 unterscheiden sich aber bei solchen wurzeln [nämlich ל"ה], wenn ihr einfacher stamm active bedeutung hat, auch dadurch, daß, da der dritte wurzellaut vor der endung verloren geht, dagegen das a des vortones die kraft des begriffes erhaltend sich zur unwandelbaren länge dehnt . . . durch die volle passive bedeutung, wie קָוֹוֹת . . .«. Daß diese Erklärung sehr klar ist, wird man ebenso wenig behaupten können, wie daß sie sehr einleuchtend sei.

Nach *Barth*²⁾ geht die Bildung nicht auf das Particip. zurück, sodaß aus קָוֹה durch Anhängung von וֹת ein קָוֹוֹת würde. Dem widerspreche einmal die Bedeutung — die Substantiva sind passiv —, sodann könne von וֹת גָּלוּה wohl גָּלוֹת oder mit Dissimilation גָּלוֹת, nicht aber גָּלוֹה gebildet werden. Vielmehr seien die Formen mit feststehendem Qamez von der Infinitivform *qâtulat* (*qâtult*) herzuleiten, also *bâkujat* oder *bâkuvat* = *bâkût*.

Aus dem in dem Vorhergehenden ausgeführten ergibt sich, daß man einen grammatischen Beweis für die Richtigkeit der Ableitung des Subst. שָׁבוּת von שׁוּב nicht führen kann. Aber wenn man erwägt, daß die Bildung von Abstracten auf וֹת von ע"י-Stämmen selten, daß zwei der hierhergehörigen Formen kritisch verdächtig, die andere sammt dem dazu gehörigen Verbum wahrscheinlich nur den Proverbien eigentümlich ist, jedenfalls aber der ganz jungen Sprache angehört, so wird man Bedenken tragen, auf so schwanke Rohre sich zu stützen. Denn mag jener Umstand ein neckischer Zufall sein — jedenfalls ist es geraten, sich der Fülle analoger Beispiele zuzuwenden und zunächst an der Herleitung von einer ל"ה-Wurzel festzuhalten.

Schwierigkeit könnte dabei nur der eine Umstand

¹⁾ *Ewald*, Ausf. Lehrb.⁸ § 166^c.

²⁾ *Barth*, Nominalbildung S. 414.

machen, daß שְׁבוּת den Zustand des Gefangenseins bedeutet, während שָׁבָה transitiv ist und »in die Gefangenschaft führen« heisst¹⁾. Allein diese Schwierigkeit für sich genügt nicht, um uns zu zwingen, die Ableitung von שְׁבָה zu verwerfen und nach einer anderen zu fragen.

Trotzdem müßten wir jene verlockenden Parallelen außer acht lassen und dem Unsicheren das Wahrscheinliche zum Opfer bringen, wenn logische oder exegetische Gründe dazu zwängen. Denn die Möglichkeit der Ableitung des שְׁבוּת von שׁוּב ist ohne Zweifel zuzugestehen, umso mehr, als Verba ל"ה neben solchen ע"י von denselben Urwurzeln vorkommen (vgl. שָׁחָה neben שׁוּחַ u. a.).

III.

Es kommt demnach alles auf die exegetische Prüfung der Stellen an, in denen die Phrase sich findet. Stellt sich bei dieser heraus, daß sie an solchen Stellen vorkommt, wo die Uebersetzung »die Gefangenschaft Jmdes wenden« von unerträglichen Schwierigkeiten gedrückt ist, so ergibt sich daraus die Pflicht, diese Uebersetzung abzulehnen und sich nach einer anderen, passenderen umzusehen. Im übrigen wird man zunächst an der durch sprachliche Gründe am meisten empfohlenen und von der Uebersetzung gestützten stehen zu bleiben haben.

Zunächst kommen hier also die Stellen Am. 9, 14. Hos. 6, 11. Zeph. 2, 7. 3, 20 in Betracht. Dt. 30, 3 ist hier natürlich noch bei Seite zu lassen. Die Propheten, für die das Exil bereits im Gesichtskreise stand, können für die erste Frage nicht herbeigezogen werden, da bei ihnen selbstverständlich die »Wendung der Gefangenschaft« keinen auffallenden Gedanken involviert.

Amos 9, 1 ff. schildert in kraftvollen Zügen das Straf-

¹⁾ Dieselbe Bedeutung hat die Wurzel auch in den verwandten Dialecten. Vgl. arab. سَبَا, syr. سبط.

gericht, das Jahve über sein sündiges Volk heraufführt. Jahve steht — wo ist nicht gesagt — am Altare und befiehlt — wem ist ebenfalls nicht gesagt — auf die Säulenknäufe zu schlagen, daß die Schwellen erbeben und die Opfernden umkommen. Und was diesem Unheil entgeht, soll durch das Schwert fallen; keine Seele soll sich retten (v. 1)¹⁾. Kein Ort, weder die Unterwelt noch der Himmel wird ihnen Schutz gewähren (v. 2), nicht die Höhe des Karmel und nicht die Tiefe des Meeres wird sie dem rächenden Gotte entziehen (v. 3). Selbst wenn sie kriegsgefangen fortgeführt werden, wird Jahve sich nicht beruhigen, sondern auch dann soll das Schwert sie treffen und hinraffen (v. 4)²⁾.

Nun folgt v. 5f. eine Art Doxologie, die deutlich die Züge späterer Zeit an sich trägt und deren Unechtheit neuerdings fast allgemein zugegeben wird³⁾.

Der Anschluß von v. 7 an das Vorhergehende (v. 4) macht Schwierigkeiten. Im ersten Versgliede betont der

¹⁾ Die Erklärung des Verses macht bei seinem gegenwärtigen Zustande einige Mühe. מִיָּדָם (Mich. מִיָּדָם) »zerschlage sie« (*Ewald*, *Lehrb.*⁸ S. 636 vgl. *Baur*, d. *Proph.* Amos S. 428) geht nicht, denn כִּי־הָיָה heißt nicht zerschlagen. Vulg. u. Peš. lasen מִיָּדָם, Cod. Petrop. מִיָּדָם. Der Sinn ist klar. Es wird eine Zerstörung des Tempels bewirkt, bei der die in ihm befindlichen ihr Leben einbüßen. מִיָּדָם ist nicht »sie alle« (*Wellhausen*, *Skizzen* u. V. 5 92); denn ein Teil von ihnen fällt eben nicht durch das Schwert, sondern durch die Trümmer.

²⁾ Die Erklärungen, die *Baur* aaO. 429 u. *Hitzig* (zwölf *Proph.*⁴ 148) von dem Verse geben, schiefen neben das Ziel. Amos macht keinen Unterschied in der Strafe; auch der beste hat nach seiner Meinung das schlimmste Los verdient. Daher ist מִיָּדָם nicht zu pressen. Es heißt recht eigentlich »wenn sie in die Gefangenschaft wandern«. Dem entspricht auch der Schluß des Verses.

³⁾ *Duhm*, *Theol. d. Proph.* 119. *Wellhausen*, *Gesch.* I 349, Anm. 2. *Skizzen* 5 93. *Oort*, *Theol. Tijdschr.* 14 116 ff. *Stade*, *Gesch. d. V. Isr.* 1 571, Anm. Für die Echtheit *Kuenen*, *Einleitung*² 2 347 f. mit wenig überzeugenden Gründen. Vgl. den ähnlichen Einschub 4, 12 f.

Prophet, daß Israel vor andern Völkern nichts voraus haben soll und um die Sache recht drastisch zu machen, nennt er die Kuschiten. Vielleicht ist derselbe Gedanke auch in der zweiten Vershälfte erhalten: »hab' ich nicht Israel aus Aegyptenland hergeführt und die Philister von Kaphtôr und Aram von Qîr?« Das kann bedeuten: von jeher habe ich Israel nicht besser behandelt, als andere Völker, was Israel als ein besonderes Zeichen seiner Prärogative anzuführen pflegt, ist in der That kein solches, vielmehr hat Israel in dieser Hinsicht vor anderen Völkern (Philistern und Syrern) nichts voraus. Dem widerspricht auch 2, 10 f. nicht ¹⁾).

Von v. 8 an lautet die Rede plötzlich tröstlicher. Während v. 4 gesagt ist, daß kein einziger dem Verderben entrinnen soll, weil Jahves Augen auf das Volk zum Bösen und nicht zum Guten gerichtet sind, wird hier betont, daß Jahves Augen nur auf das »sündige Reich« gerichtet sind, daß nur es seine Strafe empfangen soll, und selbst dieser Gedanke wird weiterhin durch den Zusatz eingeschränkt, daß auch das Haus Jakob nicht ganz und gar vertilgt werden soll. »Denn siehe« — so heißt es in der Beschreibung des Strafgerichtes — »ich befehle und schütte unter alle Völker das Haus Israel, wie man schüttelt und fällt doch kein Stein ²⁾ zur Erde«. So sollen

¹⁾ So *Baur* aaO. 431 f. *Hitzig* aaO. 148 f. *Wellhausen*, Skizzen 5 93 scheint den Gedanken etwas allgemeiner zu fassen. *Ewald* hat den Sinn nicht richtig erfaßt.

²⁾ קָרַר wird verschieden gefaßt. Statt alles anderen setze ich her, was *Wetzstein* über Kîrbâl sagt (*Zeitschr. d. d. Pal. Ver.* 14 1, 2 f.): »Etwas kleiner und engäugiger ist das auf der Tenne gebrauchte Weizen-Kîrbâl . . . mit welchem das ausgedroschene und bereits geworfelte Getreide zum ersten Mal gesiebt wird, um größere Steinchen, Erdklümpchen, unvollkommen zerriebene Aehren, längeres Stroh u. a. auszuscheiden, was beim Worfeln mit der Worfelschaufel . . ., zu schwer, als daß es von dem Luftzuge bis zum Häckselhaufen getragen werden konnte, auf den Körnerhaufen niedergefallen

»alle Sünder meines Volkes« durchs Schwert sterben, die sich vor Gefahr sicher fühlen¹⁾. Am Tage des Gerichtes wird Jahve dann die zerfallene Hütte Davids wieder auf-richten, ihre Risse vermauern und das Eingestürzte auf-bauen, dafs sie wieder dasteht, wie sie zuvor war²⁾. Dann werden »sie«³⁾ in ihre Erbschaft eintreten und über den Rest Edoms und alle Völker, über die der Name Jahves gerufen wird, d. h. die Jahves Eigentum sind⁴⁾, herrschen.

Nun kommt v. 13—15 das Bild der messianischen Zeit. Die Erde ist von nie gekannter Fruchtbarkeit: der Pflüger trifft sich mit dem Schnitter und der Keltertreter mit dem Säemann; »die Berge triefen von Most und die Höhen fliessen über; וְשָׁבְתִי אֶת-יְשׁוּבָה עִמִּי יִשְׂרָאֵל und sie bauen Wüstungen wieder auf und wohnen da und pflanzen Wein-berge und trinken ihren Wein, legen Gärten an und essen ihre Früchte. Und ich pflanze sie auf ihrem Lande, und nicht werden sie ferner ausgerottet aus dem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht Jahve dein Gott.«

Ich habe oben die Worte, auf die es ankommt, nicht übersetzt, um nicht den Schein eines *judicium a priori* zu erwecken. An der Uebersetzung »ich wende die Gefangen-

war. Dieses alles bleibt beim Sieben, während die Körner durch das Kirbäl fallen, in demselben zurück, wird mit der Hand ober-flächlich gereinigt und dann wieder auf die tarḥa . . . geworfen, um noch einmal unter die Dreschtafel zu kommen.«

¹⁾ Mit *Wellhausen* aaO. 93 ist zu lesen וְיָשׁוּבָה יְשׁוּבָה.

²⁾ V. 11 sind die Suff. in Unordnung geraten. Entweder ist פָּרְצִיָּה גְּרִיבָהּ zu lesen (*Wellhausen* aaO. 94) oder, was wahrscheinlicher ist, פָּרְצִיָּה ist im Rechte und danach zu ändern גְּרִיבָהּ ד' הַנְּקִלָּה (*Hoffmann*, *ZatW.* 1883, 125). Unmöglich ist die Erklärung *Hitzig's*, ganz künstlich diejenige *Ewald's*.

³⁾ Die Beziehung ist nicht klar. Im vorhergehenden ist nichts genannt, auf das man den pl. beziehen könnte. Doch ist nicht zweifelhaft, dafs die restituierten Judäer gemeint sind.

⁴⁾ Vgl. *Wellhausen* z. d. St.

schaft meines Volkes Israel« wird man dem Zusammenhang nach schwerlich Anstoß nehmen. Denn die ganze Stelle giebt einen guten Gedankenfortschritt: Zunächst wird das Land behandelt dann seine Bewohner. Da sie »Wüstungen wiederaufbauen« muß eine Zerstörung der Städte vorausgegangen sein; da ihnen versprochen wird, daß sie in Zukunft nicht mehr aus dem Lande ausgerottet werden sollen, ist anzunehmen, daß das Schicksal, das sie jetzt betroffen hat und dem sie in der messianischen Zeit entgehen, eben in der Ausrottung aus dem Lande bestand. Der an der Spitze stehende Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת muß daher nach den Regeln einer gesunden Logik und einer unbefangenen Interpretationsmethode dem לֹא יִקְרָאוּ אֶת־מְקוֹמָם parallel sein. Dem entspricht aber genau die Fassung »Gefangenschaft wenden«.

Man würde wohl nie diese Uebersetzung angetastet haben, wenn man nicht chronologische Bedenken gehabt hätte. Denn eine Erwähnung des Exils — an dies ist doch nur zu denken — bei Amos war doch ein zu flagranter Anachronismus, als daß man sich dabei hätte beruhigen können. Ihn zu beseitigen giebt es nur zwei Wege: entweder man leugnet die Richtigkeit jener Uebersetzung oder man prüft die Integrität der Stelle. Das erste Verfahren wird eingeschlagen, wem durch apologetische Tendenzen die Hände gebunden sind, oder wem die Ableitung des שְׁבוּת von שׁוּב feststeht. Da ich nach dem oben ausgeführten den grammatischen Beweis hierfür nicht für erbracht halten kann, muß ich es auf die zweite Weise versuchen.

Nun ist der ganze Abschnitt v. 8—15 im höchsten Grade verdächtig. Gegen die Echtheit von v. 11—13 sind bereits von *Schwally* entscheidende Gründe geltend gemacht worden¹⁾. Man erwartet zu hören, wie es den

¹⁾ ZatW. 1890, 226 f. *Schwally* irrt jedoch darin, daß er v. 13 zu v. 11 f. zieht. Vielmehr gehört v. 13—15 zusammen u. v. 13

nicht von dem v. 8 ff. beschriebenen Gerichte, das über die Sünder in dem Volke hereinbricht, betroffenen ergeht, von denen v. 8 f. nur gesagt ist, daß sie nicht mit den anderen verderben. Statt dessen ist v. 11 f. plötzlich von Juda die Rede, das für Amos sonst nicht in Betracht kommt¹⁾.

Aber auch v. 8—10. 13—15 sind schwerlich echt. Die Worte contrastieren seltsam mit den Anschauungen der Propheten. Noch v. 1 ff. hatte er gesagt, daß Niemand dem Strafgerichte entrinnen werde, und mit dieser düsteren Aussicht stimmt vortrefflich der Ton, in dem die ganze Prophetie gehalten ist (vgl. 5, 18 ff.)²⁾. Amos kennt nur einen Weg, der das Volk zu retten vermag: die Bekehrung (5, 4. 6. 14 f.). Und da er allenthalben das Gegenteil davon sieht, so vermag er auch von der Zukunft kein Heil zu erwarten. Gerade hiervon aber hören wir in den Schlufsversen kein Wort. In der Weise der exilischen Propheten wird neben den Sündern ein frommer Kern des Volkes als selbstverständlich angenommen, der nicht verderben soll.

Wäre der Schluß echt, so hätte der Prophet in unbegreiflicher Weise die Wirkung seiner Bußpredigt abgeschwächt, seinen eignen Gedanken Hohn gesprochen. *Wellhausen* wird daher im Rechte sein, wenn er schreibt³⁾: »vielmehr hat ein späterer Jude die Coda angehängt und den echten Schluß verdrängt, weil der ihm zu hart in die Ohren gellte«⁴⁾.

bezieht sich nicht auf Juda allein. — Die Vorlage des Einschubs ist wohl in 3, 14 f. 6, 11 zu suchen.

¹⁾ 2, 4 f. ist verdächtig. Vgl. *Duhm*, Theol. d. Proph. 119. *Wellhausen*, Proll.³ 59, Skizzen 5 71. Auch 6, 1 wird צִיּוֹן von *Schwally* (ZatW. 1890, 227) beanstandet.

²⁾ Auch 4, 12 hat ursprünglich wohl etwas ähnliches gestanden; vgl. *Wellhausen* aaO. 79.

³⁾ Skizzen 5 94.

⁴⁾ Vgl. auch die von *Stade* geltend gemachten Gründe bei

Damit fällt denn auch jeder chronologische Grund hinweg, die Worte **וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל** anders zu übersetzen, als es der Zusammenhang nahelegt, nämlich: »ich werde die Gefangenschaft meines Volkes Israel wenden«.

Hos. 6, 7—11 ist das Fragment eines Orakels, dem jetzt der Anschluß nach hinten und vorne fehlt, das sich aber mit den kultischen Sünden Israels befaßt haben muß. Leider ist der Text dieser Verse so stark corrumpt, daß man auf eine sichere Deutung im einzelnen zu verzichten hat. »Zu . . . haben sie den Bund gebrochen, dort sind sie treulos gewesen¹⁾. Gilead ist eine Stadt von Uebelthätern, mit Blut bespurt«. Der folgende Vers ist so stark verderbt, daß kaum ein paar Worte zu übersetzen sind. Die ersten Worte **כְּחִי־אִישׁ גְּדוֹרִים** werden übersetzt »wie Räuber auflauern«, indem man **חֲכִי** als »unregelmäßige« Schreibung für **חָכָה** und dies als Inf. statt **חָכַר** faßt. Die grammatische Erklärung ist dann die, daß sich hier die alte Masculinform, die bei dem starren Infinitiv gebräuchlich ist, auch bei dem gewöhnlichen Infinitiv erhalten habe²⁾. Ferner faßt man **אִישׁ** collectiv und da weiter noch der Plural in **גְּדוֹרִים** auffällig ist, diesen als »der Assonanz mit **כְּחִי־נִים** wegen gewählt« (*Hitzig*⁴ 32). — Damit sind aber die Schwierigkeiten der

Zahn, Ernste Blicke i. d. Wahn moderner Kritik S. 171f. Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich diese Schrift hier in einem ernsthaften Zusammenhange citiere.

¹⁾ Das **שָׁב** v. 7^b fordert eine Beziehung in v. 7^a, vgl. v. 10; eine zeitliche Fassung »damals« geht nicht an, da ja auch dann die Beziehung fehlen würde und zudem der Gedanke dann nicht paßt; denn die Sünden erstrecken sich bis in die Gegenwart. *Wellhausen* aaO. 114 hat richtig gesehen, daß der vermifste Ortsname in **בְּאֶדָה** steckt und daß **בְּ(אֶדָה)** zu lesen ist. Welcher Name sich unter **אֶדָה** versteckt, wird sich wohl kaum noch mit Sicherheit ausmachen lassen. Vieles spricht für **עֶדָה** (s. u.). Die Verss. lasen bereits unsern Text (**ὡς ἄνθρωπος**, *sicut Adam*, **أدم**, **آدم**).

²⁾ Vgl. *Stade*, Grammatik S. 340 § 620^a Anm.

Stelle noch immer nicht gehoben. V. 9^b nimmt man דָּרָךְ mit שְׂכָמָה zusammen, eine Construction, für die erst noch ein Beispiel nachzuweisen ist. Die landläufige Uebersetzung ist danach: »und wie Räuber auflauern, so mordet die Priesterbande auf dem Wege nach Sichem; ja Unthat haben sie begangen«. Abgesehen von den sprachlichen und grammatischen Schwierigkeiten und Bedenken, die dieser Uebersetzung entgegenstehen, giebt sie in dem Zusammenhange nicht einmal einen befriedigenden Sinn. Das von den Räubern gesagte »auflauern« hat nicht seine Parallele an der von den Priestern ausgesagten Thätigkeit. Vielmehr überbieten die Priester die Räuber noch ¹⁾). Allein, wenn das wirklich gesagt sein sollte, so paßt דָּרָךְ nicht. Auch mit den Verss., die v. 9^a noch zu v. 8 ziehen, ist nicht viel anzufangen. Die LXX: καὶ ἡ ἰσχὺς σου ἀνδρὸς πειρατοῦ. ἔκρυψαν ἱερεῖς ὁδόν, ἐφόνευσαν Σιχημα, ὅτι ἀνομίαν ἐποίησαν. Vulg.: *et quasi fauces virorum latronum participes, sacerdotum in via interficentium pergentes de Sichem, quia scelus operati sunt.* Peš.: *חַמְלַת אִשׁ יָדָהּ מִכַּף הַיָּדָהּ מִכַּף הַיָּדָהּ מִכַּף הַיָּדָהּ מִכַּף הַיָּדָהּ*. LXX und Peš. lasen also 'וְכַח דָּרָךְ א' ג' und dann 'וְכַח דָּרָךְ א' ג' (חָבוּ) חָבָאוּ כְּהֲנִים דָּרָךְ וְגִי (comment. in Osee II)³⁾: *et quoniam ipsa provincia plena est latrociniorum, comparat eos latronibus, ut quomodo illi viatoribus sic sacerdotes simplicitati populi insidiati sint.* Seine Uebersetzung *quasi fauces* ('וְכַח דָּרָךְ א' ג') schließt sich an Symmachus an⁴⁾. V. 9^b übersetzt Σ. nach Hieronymus: *societas sacerdotum in via interficiebant Sichem*, Θ.: *absconderunt sacerdotes viam, interficiebant in dorso*, 'A.: *participatio sacerdotum in via occidebant humeros*. Aus alle dem folgt nur, daß

¹⁾ Vgl. Wellhausen aaO. 114.

²⁾ Vgl. Vollers ZatW. 1883, 249.

³⁾ Migne CPL 25 870 C.

⁴⁾ Migne l. c. 870 D.

die Versionen bereits denselben Consonantentext vorgefunden haben, mit dem sie jedoch auch nicht auskommen konnten und den sie auf ihre Weise, unbekümmert, ob Sinn oder Unsinn dabei zu Tage kam, wiedergegeben haben. Eine Heilung zu versuchen, ist bei den dermaligen Mitteln nicht angezeigt; doch darf man vielleicht vermuten, daß in וְכַחֲבִירָאִישׁ ebenfalls ein Ortsnamen steckt: »in . . . ist eine Räuberbande die Rotte der Priester, sie morden auf dem Wege nach Sichem(?); ja Unthat haben sie begangen«. Dann wäre hier an eine Stadt zu denken, die auf dem Wege nach Sichem lag. Daß der Prophet an irgend ein historisches Factum denkt, das uns unbekannt ist, geht auch aus dem Schlusse von v. 9 hervor¹⁾.

Auch der folgende Vers ist nicht ganz intakt. Nach dem MT. lautet er: »Im Hause Israel sah ich schauerliche Dinge; dort ist Hurerei Ephraims, verunreinigt sich Israel«. Aber בֵּית יִשְׂרָאֵל paßt nicht recht. Man verlangt eine Ortsangabe wie im Vorhergehenden. Daher hat *Wellhausen* passend vorgeschlagen: בְּבֵית־אֵל. Ferner ist לְאֶפְרַיִם statt eines Verbuns zum mindesten auffallend und neben לְבֵית־יִשְׂרָאֵל bedenklich. Am einfachsten ist es, mit *Wellhausen* zu ändern לְאֶפְרַיִם.

Ganz dunkel bleibt dagegen v. 11, auf den es hier am meisten ankäme. Nachdem die Sünden Israels behandelt sind, kommt Juda an die Reihe. Aber was der Prophet Juda vorzuwerfen hat, ist nicht mehr zu sagen.

¹⁾ Für זָנָה ist nicht die sonst gewöhnliche Bedeutung »Unzucht« anzunehmen, und wie bei זָנָה an Götzendienst zu denken, noch weniger mit *Keil* u. A. an wirkliche Unzucht. Denn für jenes braucht Hosea זָנָה; dies paßt nicht in den Zusammenhang; denn das *tertium comparationis* ist die Verübung von Gewaltthat an den Passanten und nicht Unzucht mit ihnen. Vielmehr ist זָנָה mit *Hitzig*, *Ewald* u. A. allgemein als Frevel zu fassen, wenn auch die Phrase זָנָה sonst (Ri 20, 6. Ez. 16, 43 vgl. Spr. 10, 23) in der Bedeutung »Unzucht verüben« gebraucht wird.

Die Verss. hatten auch hier keinen anderen Text wie wir ¹⁾, und sie waren ebensowenig im stande, diesem Texte einen erträglichen Sinn abzugewinnen, als unsere modernen Commentatoren. Die gewöhnliche Uebersetzung lautet: »auch dir, Juda, hat es eine Ernte bereitet« (*Nowack*, Hosea 86; vgl. 117f.), oder »ist eine Ernte bereitet« (*Steiner* bei *Hitzig*⁴ 33). *Ewald* übersetzt: »auch dir, Juda, hat es eingepflanzt einen Zweig« (Prophet.² 1 209 vgl. 213). Was das bedeuten soll, und wie es in den Zusammenhang hineinpafst, hat aber keiner von ihnen deutlich zu machen vermocht.

Ebensowenig ist eine Erklärung der Beziehung des Versschlusses עָמִי שְׁבוּתִי mit den vorhergehenden Worten gelungen. Die plausibelste Erklärung der in diesem Zusammenhange völlig abrupten Worte hat *Wellhausen* gegeben²⁾, der sie für ein Glossem zu לְיִשְׂרָאֵל 7, 1 ansieht, »welche Worte ihrerseits ganz verloren stehen und die Zerrüttung des Textes an dieser Stelle erkennen lassen«. Was alles davor und danach ausgefallen sein mag, läßt sich nicht einmal vermuten.

Bei dieser Sachlage wird wohl nicht leicht Jemand den Mut haben, Hos. 6, 11 zur Bestimmung der Bedeutung von שְׁבוּתִי heranzuziehen. Am allerwenigsten aber wird man auf Grund dieser Stelle den vorexilischen Gebrauch der Phrase behaupten dürfen.

¹⁾ LXX (indem sie καὶ Ἰουδα zum vorhergehenden ziehen): ἀρχοῦ τρυγῆν σεαυτῷ ἐν τῇ ἐπιστρέφειν με τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου. Vulg. *sed et Juda pone messem tibi, cum convertero captivitatem populi mei* (was Hieron. CPL 25 872 A so erklärt: *non te putes esse securum, quod Israel captivus abducitur: tu quoque praepara tibi segetes, ut metantur*). Peš. כֹּל־סֶסֶקְלָן חֶסֶק חֶסֶק. Trg. paraphrasiert: אֶף דְּבִית יִהוּדָה שְׂרִיאוֹ לְאַסְגָּאָה חֻבְרָתָן אֶף לְחֶן יִשְׂרָאֵל חֻבְקֵן בְּאַחְבוּתִי גִלּוּחִי עָמִי.

²⁾ Skizzen 5 115.

Es erübrigt nun nur noch, die beiden Stellen bei Zephania (2, 7. 3, 20) einer Prüfung zu unterziehen.

Der Abschnitt Zeph. 2, 5—15 enthält Weissagungen über die Philister (4—7), Moab (8—11), Kuš (12), Assur und Niniveh (14 f.). Nur das erste Stück kommt hier in Betracht: »Wehe euch, ihr Bewöhner der Meeresküste, Volk der Kereti, das Wort Jahves kommt über dich¹⁾, [Kanaan]²⁾, Land der Philister, ich vernichte dich, bis dafs keiner mehr in dir wohnt. Und כרת (Κρηνη) wird zu Lagerplätzen von Hirten und zu Viehtriften werden³⁾ und es wird die Meeresküste⁴⁾ dem Reste des Hauses Juda zufallen, am Meere⁵⁾ werden sie weiden, am Abend in den Häusern von Asqalôn lagern, wenn sie heimsucht Jahve ihr Gott וְיָשָׁב שְׁבוֹתָם«. Auch an dieser Stelle ist nicht einzusehen, warum man die »Heimsuchung Gottes« in etwas anderem erblicken soll, als in der Beendigung des Exiles. Ist das aber mit diesen Worten gesagt, so kann der letzte Satzteil nicht von Zephania herrühren. *Wellhausen* bemerkt zu den Worten: »שב שבותם« erweckt Verdacht gegen den letzten Satz von כי יפקדם an, wo der Vollzug der Strafe und das Exil schon vorausgesetzt zu sein scheint; und dieser Verdacht würde sich dann weiter auch über den ersten Satz erstrecken. Passend sind die רעים v. 6 und nicht die Söhne Juda's Subjekt zu ירעון: das Land wird wüst und verfällt den Beduinen« (aaO. 150).

¹⁾ Statt יָלִיקָם ist mit *Schwally*, *ZatW.* 1890, 185 und *Wellhausen*, *Skizzen* 5 150 יָלִיקָם zu lesen.

²⁾ קָנָאן wird von *Schwally* aaO. 184 als stellvertretend »für die ganze Bevölkerung Palästinas vor der israelitischen Invasion« gefasst, wofür an dieser Stelle kein rechter Grund abzusehen ist. *Wellhausen* streicht das Wort (aaO.).

³⁾ Der MT. ist in starke Unordnung geraten. Am glücklichsten hat ihn *Wellhausen* (vgl. auch *Schwally*) wiederhergestellt.

⁴⁾ Statt חָקַל MT ist mit LXX חָקַל z. l. (vgl. *Schwally* u. *Wellhausen* z. d. St.).

⁵⁾ *Wellhausen* emendiert statt יָלִיקָם treffend יָלִיקָם.

Wahrscheinlich sind diese Worte ebenso, wie der Schluss von v. 9 als spätere Einschübe zu tilgen¹⁾. Ein Epigone hatte nicht genug daran, daß dem Lande Verwüstung prophezeit wurde, sondern er hielt es für notwendig, daran den hoffnungsvollen Ausblick für den »Rest des Hauses Juda« anzufügen, daß es in das Erbteil der Heiden eintreten werde. So hat er bei den Philistern und Moabitern am Schluss ein paar Takte angehängt, die mit der vorhergehenden Melodie nicht stimmen. Denn diese singt eben das Lied, daß das Land wüst bleiben soll — nur der wandernde Beduine treibt seine Heerde über die öden Felder. Ferner contrastiert die hier Juda eröffnete Perspective merkwürdig genug mit dem vom Propheten über sein Volk gefällten Urteil (c. 1). Danach geht es Juda um kein Haar besser als den Heiden. Dabei hat sich der Interpolator recht ungeschickt selbst noch verraten, wenn er sagt, daß Juda das Land besitzen soll, »wenn Jahve es heimgesucht« habe; daß nur der Rest des Volkes in diesen Besitz eintreten wird. An diesen Phrasen ist der spätere Ursprung mit Händen zu greifen. Dafür, daß wir es hier mit späteren Einschüben zu thun haben, spricht auch das Orakel über Kuš, sowie das über Assur und Niniveh, bei denen etwas weiteres über die Verwüstung des Landes hinaus nicht gesagt wird²⁾.

Bei den vorausgehenden Erörterungen ist noch völlig abgesehen von der Frage nach der Echtheit des zweiten Capitels, gegen die *Schwally* schwerwiegende Gründe ins Feld geführt hat³⁾. Obgleich mir dadurch die Annahme

¹⁾ Nach *Wellhausen* ist der ganze Spruch über Moab und Ammon ein Einschub.

²⁾ Ueber Interpolationen im Texte vgl. *Wellhausen* aaO. *Schwally* aaO. zu 1, 3. 15. 18. 2, 2. 11. 3, 5. S. auch *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 664 r.

³⁾ *ZatW.* 1890, 218 ff. *Wellhausen* aaO. 151 ff. hält an der Echtheit von c. 1 u. 2 fest, nimmt aber für c. 2 eine veränderte poli-

einer ursprünglichen Zugehörigkeit von c. 2 f. zu dem Orakel Zephaniahs stark erschüttert scheint, ist es doch nicht notwendig, hier auf die Beweisführung näher einzugehen, weil auch ohne das hinreichend sicher ist, was zu beweisen war: daß auch aus Zeph. 2, 7 nicht auf den vorexilischen Gebrauch von שׁוּב שְׁבוּת geschlossen werden darf, daß daher die Uebersetzung des Wortes von dieser Stelle nur soweit beeinflusst werden kann, als es der Zusammenhang erfordert. Eine klare Antwort läßt sich aber auf diese Frage nicht geben. Nur das ist sicher, daß die »Heimsuchung« Israels darin besteht, daß Jahve שְׁבוּתָם; dabei kann freilich auch das blasse »Geschick wenden« sogut wie das concrete »die Gefangenschaft wenden« übersetzt werden. Aber so ist die Frage überhaupt nicht zu stellen. Vergleicht man Jer. 27, 22: »nach Babel sollen sie (d. h. die Geräte) gebracht werden und dort bleiben, bis zu dem Tage, da ich sie heimsuche, Ausspruch Jahves, und sie herführe und an diesen Ort bringe«, wo פָּקַד in unzweideutiger Verbindung mit der Zurückführung aus dem Exile gebraucht ist; ferner 32, 5: »und nach Babel wird er (Nebucadrezar) den Zedeqia führen und dort wird er bleiben, bis ich ihn heimsuche, Ausspruch Jahves, u. s. w.«, wo dieselbe Beziehung vorliegt, so kann kein Zweifel sein, daß auch Zeph. 2, 7, wo dem Interpolator ähnliche Stellen vorschweben mochten, zum mindesten auch die größere Wahrscheinlichkeit der Uebersetzung »und ihre Gefangenschaft wenden« zukommt.

Die zweite Zephaniastelle findet sich in dem trostreichen Schlusse, der den düsteren Weissagungen des Propheten angehängt ist. In diesem Zukunftsbilde, das mit hohen Tönen Jerusalem zur Freude auffordert, weil Jahve die Feinde niedergeworfen und nun inmitten seines

tische Situation an. Dem gegenüber sind aber doch die biblisch-theologischen Gründe, die *Schwally* vorgebracht hat, nicht ohne weiteres bei Seite zu schieben.

Volkes thronend, dies fürder vor aller Not schützen wird, heisst es (3, 19f.): »xxx¹⁾ und ich werde das Hinkende retten und das Verstofsene sammeln und sie zum Lobe und zum Ruhme machen auf der ganzen Erde²⁾. In jener Zeit führe ich euch heim, und in der Zeit(?) sammle ich euch; denn ich will euch zum Ruhme und zum Lobe machen unter allen Völkern der Erde, wenn ich eure Gefangenschaft vor euren Augen wende«: mit diesen Worten klingt das Buch aus. Es ist von *Schwally* und *Wellhausen* bemerkt worden, daß v. 20 »lediglich eine Variation, nicht nur der Gedanken, sondern auch des Wortlautes«³⁾ von v. 19 ist. Ob man dem Verfasser der vorhergehenden Verse selbst das Plagiat zutrauen darf, oder die Armut an Worten, wenn er wirklich, um eindringlicher zu reden⁴⁾, dieselben Gedanken wiederholen wollte, mag dahingestellt bleiben. Wahrscheinlicher ist doch die Annahme, daß der ganze v. 20 eine Dublette zu v. 19 ist. In dem Falle würde die Vermutung *Wellhausen's*, daß in בְּשׁוּבֵי יְבוּתֵיהֶם ein בְּשׁוּבֵי יְבוּתֵיהֶם stecke, sehr gewinnen. Da nun, wie bereits *Stade* vermutet⁵⁾, *Schwally* dann ausführlich begründet hat⁶⁾, die

¹⁾ Der Anfang des V. ist nicht mehr zu übersetzen vgl. *Schwally* aaO. 207 ff. *Wellhausen* aaO. 154.

²⁾ Das am Ende stehende בְּשׁוּבֵי יְבוּתֵיהֶם, das *Schwally* als Glosse zu בְּשׁוּבֵי יְבוּתֵיהֶם faßt, während *Wellhausen* ein בְּשׁוּבֵי יְבוּתֵיהֶם dahinter vermutet, ist nicht zu erklären. Gegen die bisherigen Erklärungsversuche s. *Schwally* aaO. 209.

³⁾ *Schwally* aaO. 209 f.

⁴⁾ *Hitzig*⁴ z. d. St. 318.

⁵⁾ *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 644 r.

⁶⁾ *Schwally*, *ZatW.* 1890, 230 ff. Vgl. *Wellhausen* aaO. 154. Auch *Kuenen*, *Einleitung*² 2 382 f. giebt wenigstens 3, 14—20 preis. *Budde*, *Theol. Studd. u. Krit.* 1893, 393 ff. sucht die Echtheit von 2, 1—3. 3, 1—8. 11—13 nachzuweisen. Da demnach auch nach seiner Ansicht שׁוּב יְבוּתִים, das er mit »wiederherstellen« übersetzt (394), dem secundären Bestandteile des Buches angehört, ist es nicht nötig, hier die von ihm vorgetragene Ansicht genauer zu prüfen.

Echtheit des ganzen dritten Capitels schwerlich zu verteidigen ist, so kommt auch diese Stelle für den Erweis des vorexilischen Gebrauchs der Phrase **שוב שְׁבוּת** nicht in Betracht, einerlei, ob v. 20 zu dem ursprünglichen Zusammenhang gehört, oder nicht. Für die Uebersetzung geht aber aus dieser — wie aus anderen, noch zu besprechenden Stellen — hervor, dafs auf jeden Fall die Deutung *Barth's* abzulehnen ist. Auch *Barth* wird wohl nicht im Ernste meinen, dafs der Verf. gesagt habe: »zur Zeit, wenn ich dich sammle; denn ich will dich zum Ruhme und zum Lobe machen, wenn ich deine Sammlung sammle«. Im übrigen wird *Wellhausen* im Rechte sein, wenn er einen abgeblassten Sinn der Phrase annimmt¹⁾.

Ziehen wir das Facit aus den vorausgehenden Erörterungen, so ergibt sich als Resultat, dafs sämtliche Stellen der vorexilischen Propheten — von *Jeremia* abgesehen —, an denen **שוב שְׁבוּת** vorkommt, kritisch verdächtig sind. Es ist also nichts mit dem Argumente, dafs die Phrase nicht »Gefangenschaft wenden« bedeuten könne, weil sie schon zu einer Zeit gebraucht worden sei, in der das Exil noch nicht in dem Gesichtskreise gestanden habe. Ferner: an keiner Stelle hat sich ein zwingender Grund ergeben, von der herkömmlichen Uebersetzung abzuweichen; wohl aber konnten an einzelnen Stellen Gründe gegen die andere Uebersetzung »das Schicksal wenden« oder »Jmd. herstellen« geltend gemacht werden. Damit ist denn schon ein gewichtiger Teil des von den Verteidigern dieser Uebersetzungen gelieferten Beweises gestürzt. Es ist im folgenden nun noch zu untersuchen, ob nicht an der Hand des vorliegenden Materials noch zu gröfserer Sicherheit zu gelangen ist.

¹⁾ *Wellhausen* aaO. 155.

Zunächst sind hier die Stellen bei Jeremia¹⁾ einer Betrachtung zu unterziehen. Es sind folgende: 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 32, 44. 33, 7. 11. 26. 48, 47. 49, 6. 39.

Das 29. Capitel, das mit dem vorhergehenden enge zusammenhängt und wie c. 26 aus einer späteren über Jeremia referierenden Quelle stammt²⁾, berichtet von einem Briefe, den Jeremia von Jerusalem aus an die Gola Jojachims richtete. V. 5 ff. folgt nach einer umständlichen Einleitung, die auf Grund des LXX-Textes von allerhand Auswüchsen zu befreien ist³⁾, der Inhalt des Briefes, nämlich die Aufforderung, Häuser zu bauen, zu freien und die Nachkommen freien zu lassen; also sich auf ein längeres Bleiben einzurichten. Diese Mahnung gipfelt dann in dem Rate (v. 7), für das Heil der neuen Heimat zu sorgen und zu beten. Der Rat findet im folgenden (v. 8f.) seine Begründung. »Laßt euch nicht täuschen durch die Propheten, die in eurer Mitte sind⁴⁾, und durch eure Wahrsager und hört nicht auf eure Träume, die ihr träumt⁵⁾; denn trüglisches⁶⁾ prophezeien sie euch in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt, Ausspruch Jahves.« Man sollte nun etwas Näheres über diese Pseudopropheten erwarten. Aber davon ist zunächst nicht mehr die Rede. Aus der Antithese, die in den folgenden Versen entwickelt ist,

¹⁾ Der neueste Commentar von *FGiesebrecht* (Göttingen 1894) kam mir leider erst zu, nachdem die Arbeit bereits abgeschlossen war, sodafs ich nur noch in den Noten darauf Rücksicht nehmen konnte.

²⁾ Vgl. über c. 24 ff., bes. über c. 27—29 *Stade*, *ZatW.* 1892, 287 ff., wodurch das in der *Gesch. d. V. Isr.* 1 646^r bemerkte modifiziert und ergänzt wird. S. auch *Cornill*, *Einleitung* ² 156.

³⁾ Vgl. *Stade*, *ZatW.* 1892, 305 ff.

⁴⁾ MT וְנִבְּאִים וְנִבְּאִים וְנִבְּאִים, worin das Suffix oder der Relativsatz überflüssig ist. Die LXX lasen ὁ κηρύσσων, ὁ κηρύσσων hat Syro-hex. mit Asteriscus.

⁵⁾ LXX ἀνευνοῦντες, danach zu corrigieren הִלְכִים (*Hitzig*).

⁶⁾ Statt קְשָׁרָה lies mit *Stade*, aaO. 306 קְשָׁרָה (cf. LXX ἀδ:αα) cf. *Giesebrecht*.

läßt sich die These der Pseudopropheten jedoch leicht entnehmen. Sie haben das baldige Ende des Exils geweissagt: »Denn so spricht Jahve: wenn für Babel siebenzig Jahre verflossen sind, dann will ich euch heimsuchen und will an euch meine Worte erfüllen¹⁾, indem ich euch an diesen Ort zurückkehren lasse. Denn ich kenne die Gedanken, die ich über euch habe, Gedanken zum Heil und nicht zum Bösen, euch eine hoffnungsvolle Zukunft zu geben²⁾. Dann werdet ihr zu mir beten, und ich will euch erhören³⁾. Und ihr werdet mich suchen und fin-

¹⁾ Im MT heisst es וְיָשָׁבְתִי בְּיִשְׂרָאֵל. וְיָשָׁבְתִי ist von Syr. hexapl. mit Asteriscus versehen, von Marchal. (ohne Sigle) an den Rand gesetzt. Es ist wohl als erläuterndes Beiwort zu streichen. Ausserdem lesen die LXX ἵνα ἴδωμεν τὸν λόγον σου vgl. v. 19. Mit וְיָשָׁבְתִי wird an die Verheissung c. 24 gedacht sein.

²⁾ Die LXX lassen v. 11^a וְיָשָׁבְתִי בְּיִשְׂרָאֵל aus, wahrscheinlich weil das Auge des Uebersetzers von dem ersten וְיָשָׁבְתִי zum zweiten abirrte. Allerdings wird mit der Streichung der Worte nichts wesentliches verloren (vgl. *Movers*, de utriusque recens. vaticin. Jerem. indole et vers. 1837, 31). Ferner fehlt וְיָשָׁבְתִי (vgl. *Movers*, l. c. 11) und וְיָשָׁבְתִי. Letzteres bieten 'A. Θ. (καὶ ἐλπίδα), die anderen Auslassungen hat Syr. hex. mit Asteriscus nachgetragen. Statt וְיָשָׁבְתִי 11^b haben die LXX λογισμὸν (וְיָשָׁבְתִי), was vielleicht das ursprünglichste ist. Der pl. würde sich als Conformierung an das Vorhergehende erklären lassen. Ueber das ταῦτα am Schlufs vgl. *Stade* aaO. 306, cf. auch 31, 17.

³⁾ MT hat am Anfang וְיָשָׁבְתִי בְּיִשְׂרָאֵל, was Syr. hex. mit einem Asteriscus versieht, Cod. Marchal. am Rande mit 'A. Θ. nachträgt. וְיָשָׁבְתִי macht Schwierigkeiten. Abzulehnen sind die älteren Erklärungsversuche, die in den Worten den Sinn finden wollen »ihr werdet mit dem sicheren Bewusstsein der Erhörung weggehen« oder wie *JDMichaelis* paraphrasiert: »ihr werdet wieder aufstehen, weggehen vom Gebet, abermahls beten« (observ. philol. et crit. in Jerem. proph. ed. *Schleussner* 226). Aber ebensowenig paßt die von Neueren beliebte Erklärung: »ihr werdet hingehen« näml. zum Orte der Andacht. Denn das wäre vor וְיָשָׁבְתִי zu sagen gewesen. Es zum folgenden zu ziehen, verbietet die Structur. Vgl. im übrigen *Stade* z. d. St. Σ übersetzte *invenietis* (Hieron. comment. in Jerem. V [CPL 24 860A]) cf. *Field* Hexapla 2 49.²³

len¹⁾; wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, so will ich mich von euch finden lassen[, Ausspruch Jahve's, und ich will eure Gefangenschaft wenden und will euch sammeln aus allen Heiden und aus allen Ländern, wohin ich euch zerstreut habe, A. J., und will euch zurückführen zu dem Orte, von dem ich euch weg in die Gefangenschaft geführt habe]«. Das Eingeklammerte fehlt in den LXX. Diese Thatsache allein würde freilich nicht die Unechtheit der Worte beweisen, um so weniger, je weniger noch ein allgemein recipiertes Urteil über den Wert der LXX-Uebersetzung des Jeremia im Verhältnis zu dem MT. existiert. Aber man kann, ganz abgesehen von dem allgemeinen Urteil hierüber, doch erweisen, daß die Worte nicht dem ursprünglichen Zusammenhange des Orakels angehört haben. Was hier breit ausgeführt wird, war bereits im Vorhergehenden gesagt (vgl. v. 10). Die Worte sind daher eine ganz überflüssige Wiederholung. *Hitzig* glaubt ihre Ursprünglichkeit mit dem Gemeinplatze retten zu können, daß »Redseligkeit des Trösters . . ., zumal wo der Trost materiell nicht von Belange, die Sprache der Natur« sei. Aber damit ist, selbst wenn man das gelten lassen will, noch immer nicht erklärt, warum die Worte hier und nicht etwa bei v. 10 stehen. Dazu kommt noch, daß der Interpolator seine Hand allzu ungeschickt vorgestreckt hat. Er denkt an die Zurückführung der Diasporajuden (v. 14), während doch von der Gola Jojachins die Rede sein soll²⁾. Deshalb ist v. 14, soweit er in LXX fehlt, mit *Scholz*, *Stade*, *Giesebrecht* für einen späteren Zusatz zu halten.

Die Composition des Abschnittes v. 10—15 bietet gewisse Schwierigkeiten. Der Gedanke, um den es doch zunächst dem Propheten zu thun ist, daß das Exil nicht

¹⁾ V. 13^a gehört mit 12^b zusammen, 13^b mit v. 14^a. Wir erhalten so vollständig ebenmäfsig gebaute Sätze. Vgl. *Stade* z. d. St.

²⁾ Vgl. *Stade* aaO. 307.

so rasch zu Ende sein werde, daß sich vielmehr das Volk auf ein längeres Bleiben im Lande gefaßt machen möge, tritt sehr bald hinter den anderen zurück, daß sich Gott von den Suchenden finden lasse. Psychologisch ist das ja ganz begreiflich; aber der Anschluß von v. 15 macht erhebliche Schwierigkeiten. Jetzt stehen die von den LXX mit Unrecht gestrichenen Worte »wenn ihr sprecht, Gott hat uns Propheten in Babel erweckt . . .« nach vorne und hinten isoliert da. Doch mag die Verbindung mit dem Vorhergehenden durch den Einschub von v. 14^b, die mit 21 ff. durch v. 16—20 verdrängt worden sein¹⁾.

Unbeeinflusst von der Frage nach der Composition des ganzen Abschnittes ist die nach der Bedeutung von *שוב שבו* in v. 14. Wie bereits oben gezeigt worden ist, hat wahrscheinlich v. 14^b nicht in dem ursprünglichen Wortlaute des Briefes gestanden, ist vielmehr erst von einem späteren Juden, für den die Gola Jojachins so sehr aus dem Gesichtskreis verschwunden war, daß er bei dem »Zurückführen an diesen Ort« nur an die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden denken konnte, eingefügt worden. Das weist also die Worte in eine recht späte Zeit und die Bedeutung »die Gefangenschaft wenden« ist daher in demselben Grade verblasst, wie die Bedeutung

¹⁾ *Giesebrecht* sucht die Heilung der Stelle dadurch zu erreichen, daß er mit Lucian v. 15 hinter v. 20 stellt. Allein er hat damit die Schwierigkeiten nicht gelöst. Möglich wäre, daß sich an v. 15 v. 20 anschließt; falsch ist, daß v. 15 die Fortsetzung von v. 20 sein soll. Nach dem von G. construierten Zusammenhang wären die v. 15 genannten Propheten Sendboten Jahve's, da ja v. 15 durch das vorhergehende motiviert sein soll. Thatsächlich sind aber die Lügenpropheten gemeint, wie v. 8 ff. 21. Die Echtheit von v. 16—20 scheint mir durch diese Umstellung nicht gerettet und die Widerlegung der inneren Gründe gegen die Echtheit, die nach S. 157 in den Vorbemerkungen zu c. 29 stehen soll, habe ich dort vergeblich gesucht.

des Exils für den Schreiber¹⁾. Faßt man die Worte als ein erklärendes Glossem zu dem vorausgehenden: »ich will mich von euch finden lassen«, so läßt sich die Bedeutung: »ich werde eure Gefangenschaft wenden« nicht nur halten, sondern sie ist dann auch die passendste, und das weitere würde dann ein Ausdruck für das sein, was sich ein späterer Jude dabei dachte. Doch mag das sein, wie es will: in jedem Falle ist es nicht geraten, diese Stelle in den Vordergrund einer Untersuchung zu rücken, die die ursprüngliche Bedeutung der Phrase ermitteln will. Nur für die Geschichte, die diese gehabt hat, kann sie in Betracht kommen.

Der ausgiebigste Gebrauch der Phrase findet sich Jer. 30—33 (7 mal), welche Kapitel kritisch besonders verdächtig sind²⁾. C. 30 f. trösten das Volk mit der Aus-

¹⁾ Auch durch diese Stelle wird die Haltlosigkeit der *Barth'schen* Deutung erwiesen. Nach *Barth* müßte es heißen: »und ich werde eure Sammlung sammeln und werde euch sammeln aus allen Völkern u. s. w.«.

²⁾ Zuerst hat *Movers* (de utr. rec. Jerem. 36 sqq.) 30 f. 33 dem Jeremia auf Grund einer (unrichtigen) Vergleichung von Sach. 8, 7 f. mit Jer. 31, 7 f. 30 abgesprochen, und in dem Sprachgebrauche der Kapp. große Verwandtschaft mit Dtjes., aber geringe mit den echten Orakeln des Jeremia behauptet. *Hitzig* (Exeg. Handbuch² 229 ff.) hat diese Ansicht mit Modifizierungen angenommen, indem er zwischen echtem und unechtem (= dtjesaianischem) schied und so eine Anzahl von Versen herausschälte, für die er jeremianischen Ursprung annahm. Ähnlich scheint die Ansicht *Duhm's* (Th. d. Proph. 251 r) zu sein. *Vatke* (Einleitung hgg. von *Preiss* 636 ff.) rezipierte die Ansicht von *Movers*. *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 646 r schied als unecht aus: 30 f. 32, 1—5. 17—23. 33, 1—3. 7—9. 14—26, indem er zugleich bemerkte, daß auch die echten Stücke durch Interpolationen entstellt seien. *Kuenen* lehnt auch hier die kritischen Resultate ab und will nur für einzelne Glossen Raum lassen (Einleitung² 2 200 ff.). Aber er hat die sprachlichen Argumente, die *Movers* beigebracht hat, nicht widerlegt und sich auf eine Analyse des Inhaltes nicht eingelassen. Eine ausführliche Begründung der Unechtheit der in Frage stehenden Kapitel kann ich an dieser Stelle

sicht auf eine bessere Zukunft, die messianische Zeit, in der Jahve die Feinde überwältigen und seinem Volke die Herrschaft geben wird. 30, 2f.: »So spricht Jahve, der Gott Israels: schreibe dir alle Worte, die ich zu dir geredet habe, in ein Buch. Denn siehe es kommen Tage, Ausspruch Jahves, wo ich die Gefangenschaft meines Volkes Israel und Juda wenden werde, spricht Jahve, und ich sie zurückführen werde zu dem Lande, das ich ihren Vätern gegeben habe, dafs sie es in Besitz nehmen«¹⁾. Auch an dieser Stelle ist kein Grund zu finden, der nötigte, von der hergebrachten Uebersetzung abzugehen. Jahve wendet die Gefangenschaft, d. h. er macht ihr ein Ende und dann führt er das Volk zurück in das Land seiner Väter. Natürlich paßt auch die allgemeinere Fassung des Ausdruckes: »er wendet sein Geschick«, oder, wie *Smend* will, »sein Mißgeschick«. Aber das ist kein Wunder, da man an Stelle eines anschaulichen Ausdruckes stets auch einen blasseren, der denselben Gedanken ausdrückt, gebrauchen kann. Von jenem aber abzugehen, wenn nicht logische und exegetische

nicht liefern. Die Bemerkung muß genügen, dafs die Gedankenkreise des Djes. vorausgesetzt sind. Auch die sprachlichen Argumente, die im einzelnen hier und da auf schwachen Füfsen stehen mögen, bilden doch in ihrer Gesamtheit ein starkes Gewicht. Vgl. auch die Erörterungen *Smend's*, *Lehrb. d. alttest. Relgesch.* 240 ff.^r, der nur darin irrt, dafs er für מַשְׁחָה als primäre Bedeutung »Mißgeschick« annimmt. Wo diese Bedeutung liegen soll, hat er trotz des Hinweises auf Hi. 42, 10. Ez. 16, 53 nicht deutlich gemacht. Dafs die Phrase allmählig so abgeschliffen wurde, dafs von dem ursprünglichen nur noch der blasse allgemeine Begriff des Elends übrig blieb, wird sich unten zeigen. Mit Recht lehnt übrigens *Smend* die Uebersetzung »Wendung wenden« ab. *Giesebrecht* (*Excurs* S. 265 ff.) giebt die Uecheit von c. 30 zu, nimmt aber von c. 31 die vv. 2—6. 15—20. 27—34 als echt an. Auf seine Begründung kann hier am Rande nicht eingegangen werden; es genügt, dafs auch er 31, 23 als nichtjeremianisch ansieht.

¹⁾ Nach *Smend* aaO. sind v. 1—4 spätere Zuthat zu dem nach der Heimkehr Judas aus dem Exil verfaßten Orakel.

Gründe zwingen, ist hier ebensowenig, wie an anderen Stellen eine Veranlassung. Die folgenden Verse vertrösten »Israel und Juda« auf den Tag Jahves, der zwar ein Tag des Schreckens für Jakob sein, aber schließlich zum Heile und zur Rettung führen wird. Dann wird nämlich Jahve das Joch zerbrechen, Israel wird fernerhin nicht mehr Fremden dienen, sondern Jahve und seinem Könige David ¹⁾. Nach dem Einschub (v. 10 f.) wird das Zukunftsbild nicht fortgesetzt, sondern unvermittelt — vielleicht ist der Zusammenhang mit dem vorhergehenden durch den Eintrag von v. 10 f. zerstört worden — setzt die Klage über die gegenwärtige Lage des Volkes ein. »So spricht Jahve: tödlich ist dein Bruch, unheilbar dein Schlag ²⁾. Niemand nimmt sich deiner Sache an, kein Heilmittel giebt's für deine eiternde Wunde, keinen Verband für dich ³⁾. Alle deine Liebhaber haben dich vergessen, nicht suchen sie dich mehr auf; denn mit feindlichem Schlage habe ich dich getroffen, mit grausamer Züchtigung wegen der Menge deiner Vergehungen, weil zahlreich (waren) deine Sünden. [Was klagst du über deinen Bruch? Tödlich ist dein

¹⁾ V. 10 f. fehlen bei den LXX mit Recht. Denn sie wiederholen in ganz unnützer Weise, was bereits im Vorhergehenden gesagt war. Sie gehören zudem, wie bereits *Hitzig* bemerkt hat, nicht hierher, sondern haben 46, 27 f. ihre legitime Stelle. Für die Bearbeitung, die das Buch Jer. erfahren hat, sind solche amplifizierende Zusätze allenthalben charakteristisch. Auch die vv. 4—9 sind mit manchen Pflästerchen versehen worden, die sich mit Hilfe der LXX noch ablösen lassen. V. 5 str. כִּי und ל. שָׁרְעִי (cf. v. 6); v. 6 str. נָא und בִּיטְלָהּ; v. 7 str. רָחֵם; v. 8 str. תִּרְחֶם u. תִּרְחֶמָה. Statt תִּרְחֶמָה und כִּי־תִרְחֶמָה l. mit LXX תִּרְחֶמָה und כִּי־תִרְחֶמָה (*Schleussner* bei *Michaelis*, *Observ. phil. et crit.* in Jer. 230); v. 9 str. אֶפְשָׁר אֶקִּים לָהֶם.

²⁾ כִּי fehlt bei den LXX auch hier, wie v. 5 (cf. *Movers* l. c. § 6). אֶפְשָׁר geben die LXX wieder: ἀνάστυσα σύντριμμά σου; also etwa אֶפְשָׁר אֶנְשֵׁל (Michaelis *observ. phil. et crit.* 232), oder אֶתְחַבֵּשׁ שְׁכָנָה Jer. 30, 26.

³⁾ Die LXX übersetzen v. 13^b: εἰς ἀλγυρόν ἡτρεσμένῃς (תַּחֲסֵר) 'A nach Syr. hex. אֵין בָּן לְקִיּוֹר תַּחֲסֵרָה.

Schmerz! Wegen der Menge deiner Vergehungen, weil zahlreich waren deine Sünden, deshalb habe ich das gethan] ¹⁾). Darum sollen alle, die dich fressen, gefressen werden, und alle deine Bedrücker sollen zusammen in die Gefangenschaft wandern, deine Plünderer sollen zur Plünderung werden, und alle deine Räuber will ich zum Raube geben. Denn ich lege dir Verband auf und von deinen Schlägen will ich dich heilen, Ausspruch Jahves; denn »Verstofsene« nennen sie dich; niemand ist, der sie sucht ²⁾). So spricht Jahve: siehe ich wende die Gefangenschaft der Zelte Israels und seiner Behausungen will ich mich erbarmen, dafs die Stadt auf ihrem Hügel wieder aufgebaut und der Palast an seinem Orte bewohnt werde«. Der MT weicht auch hier von der Grundlage der LXX ab. Diese lassen מִשְׁכְּנֵיהֶם aus und setzen für αἰχμαλωσίαν αὐτῶν, שְׁבוּרוֹ, was *Michaelis* (observ. eritic. 234) auch aufgenommen wissen will. Man könnte die Auslassung von מִשְׁכְּנֵיהֶם damit in Zusammenhang bringen und demnach annehmen, dafs dies erst durch die Aenderung von מִשְׁכְּנֵיהֶם des Parallelismus halber zugefügt worden wäre. Allein gegen eine solche Annahme spricht doch der Schluss des Verses mit Entschiedenheit. Im MT kommt der beabsichtigte Gegensatz zwischen dem Zeltlager und der festen

¹⁾ Der v. fehlt mit Recht bei den LXX; er ist lediglich eine Wiederholung von v. 13 f. z. T. mit denselben Worten; dafs er ursprünglich dem Zusammenhange fremd war, beweist das folgende. Denn לָקַח deutet auf den Anfang von v. 14 zurück (cf. v. 17). Die Erklärung, dafs der Ausfall durch eine Art Homoioteleuton (חֲסִידֵי יְהוָה) zu erklären sei (so schon Hieron., comm. in Jer. V CPL 24 870 A), ist nicht stichhaltig, erledigt sich auch schon durch die Beobachtung, dafs v. 15^b mit וְאֵלֶּיךָ לָקַח schließt. Vgl. *Movers* l. c. p. 52.

²⁾ וְצִיץ הָיָא v. 17 ist als eine sehr überflüssige Randglosse mit den LXX zu str. Die von Syr. hex. mit Metobelos versehene LA. θήρευμα ὁμών ἐστίν (cf. Theodoret z. d. Stelle, wo die LAA. zwischen θήρευμα und θήρεμα schwanken) setzt etwa צִיץ vorans (vgl. *Michaelis*, observ. 233). *Field*, Hexapl. 2 656. cf. *Giesebrecht* z. d. St.

Stadt, den elenden Hütten und dem glänzenden Palaste kräftig zur Geltung, im Texte der LXX dagegen nicht. Der Nachsatz wird hier überhaupt nicht recht verständlich. Also ist der MT vorzuziehen. Aber שׁוּב יָבוֹת אֶחָדִי פ' ? Die Verbindung dieser Worte ist eigentümlich; aber ist's שׁוּב יָבוֹת אֶחָדִי פ' etwa weniger? Auf die Zelte, deren Gefangenschaft gewendet werden soll, kommt es freilich nicht an. Aber man darf den Ausdruck auch nicht pressen, und weil das Bild im eigentlichen Sinne hier nicht zutrifft, nun gleich die Erklärung überhaupt verwerfen. Setzt man »Gefangenschaft« gleichbedeutend mit »Not, Elend«, was es doch für das Emplinden thatsächlich ist, so ist der scheinbare Widerspruch völlig gehoben. Wenn man daher für diese und ähnliche Stellen die Bedeutung »Mißgeschick« für das Wort erfordert, so ist dagegen weiter nichts einzuwenden. Nur muß man dabei festzuhalten nicht vergessen, daß diese Bedeutung als die primäre kaum zu rechtfertigen ist, daß sie sich aber aus der ursprünglichen »Gefangenschaft« sehr wohl erklären läßt¹⁾.

Die folgenden Verse enthalten dann den weiteren Ausblick auf die messianische Zeit. Jubel und Freude herrscht wieder in der Stadt, das Volk mehrt sich und kommt wieder zu äußerem Ansehen. Alles ist wie früher; wer das Volk bedrängt, verfällt dem Gerichte Jahves. V. 21: »Und sein Fürst wird einer von ihnen sein und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen und ich lasse ihn herantreten, daß er mir nahe: denn wer ist's, der sein

¹⁾ Es mag hier ausdrücklich betont werden, daß sich an Stellen, wie der vorliegenden, die Haltlosigkeit von Böttcher's Uebersetzung offenbart. Uebersetzt man mit B. »ich stelle die Wiederherstellung der Zelte Jakobs her« so steht die Welt auf dem Kopfe. Denn das folgende Glied müßte doch logisch diesem vorausgehen: erst nachdem sich Jahve der Behausungen erbarmt hat, kann er die Zelte wiederherstellen. Zudem: sollen denn die Zelte wiederhergestellt werden? Im Gegentheil! Vielmehr sollen die Zelte ja gerade der festen Stadt weichen.

Leben dransetzte, mir zu nahen?« Das Orakel, das hier endet, hat in dem bei den LXX fehlenden v. 22 eine Appendix erhalten, die es wohl mit 32, 1 ff. zusammenbinden sollte.

31, 1—7 enthält eine Schilderung der messianischen Zeit, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängt, aber Gedanken ausführt, die bereits dort (30, 19) anklangen. Jahve hat sein Volk aus allen Bedrängnissen der Knechtschaft errettet. Nun kehrt wieder eitel Freude ein in dem Lande. Die Weinberge werden wieder bebaut auf den Bergen Samariens, und ihre Frucht genießen die Fröhlichen. Auf dem Gebirge Ephraim verkündet man den Zug nach Jerusalem (v. 6f.): »Auf, laßt uns ziehen zu Jahve unserm Gotte; denn so sprach Jahve: jubelt und jauchzet über das Haupt der Heiden; preiset laut und sprecht: Jahve hat seinem Volke geholfen, dem Rest Israels« ¹⁾. V. 8f. beschreibt dann näher, wie Jahve geholfen hat, wie sich aus dem »Nordlande« und aus den »Enden der Erde« ein Zug Klagender und Leidender herzieht und wie »eine grofse Schar hierher zurückkehrt«.

V. 10—14 folgt hierauf eine durch das Vorhergehende genügend motivierte Anrede an die Heiden, das Geschick Israels zu beachten und sich zu Herzen zu nehmen. Jahve tritt ein für Israel und erlöst es aus der Hand dessen, der stärker war als es. Die Anrede gipfelt in der Mahnung, nach Zion zu kommen und an den Gaben Jahves

¹⁾ V. 7 ist nach den LXX herzustellen. ܡܕܢܝܐ ist von Syr. hex. mit Asteriscus ausgezeichnet, fehlte also bei den LXX; ἀγαλλιᾶσθε, was in dem LXX-Texte vor τῷ Ἰακωβ, nach anderen Zeugen vor εὐφρανθήτε eingedrungen ist, wird Dublette zu diesem sein (vgl. Syr. hexapl., *Spohn*, *Jeremias vates* 2 102¹⁹; *Field*, *Hexapla* 2 657). Cod. 88 liest ✕ ἀγαλλιᾶσθε. Für ܡܕܢܝܐ ist mit den LXX ܡܕܢܝܐ und für ܡܕܢܝܐ ܡܕܢܝܐ zu lesen. Der MT ist sinnlos. Wenn Jahve erst um Hülfe angegangen werden soll, so ist es verkehrt zu jubeln, als hätte er bereits geholfen.

teilzunehmen. Mit den Worten: »und ich sättige die Priester mit Fett und mein Volk wird gesättigt werden von meinen Gaben« ¹⁾ schließt das Orakel unvermittelt.

Wie 30, 5 hebt v. 15 mit einer Schilderung des Elendes der Gegenwart an: »Eine Stimme hört man in Rama; Totenklage, Weinen, Geheul; Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind« ²⁾. Aber so lautet der Trost Jahves (v. 16—20), sie werden aus dem Lande des Feindes heimkehren. Weil Ephraim zur Erkenntnis seiner Sünden gekommen ist und sie bereut, will Jahve sich seiner erbarmen ³⁾. Die Aufforderung, mit der Heimkehr nicht länger zu zögern, findet sich v. 21 f., wo freilich nicht alles Detail erklärt ist.

V. 23—25 ist plötzlich wieder von Juda die Rede. Das Volk kehrt zurück und Jahve segnet das Land: »Wiederum wird man dies im Lande Juda und in seinen Städten sagen, wenn ich seine Gefangenschaft wende: Jahve hat dich gesegnet, Wohnung der Gerechtigkeit, heiliger Berg und die, die da wohnen im Lande Juda und in seinen Städten, die Pflüger zumal und die da ziehen mit Herden ⁴⁾. Denn ich habe die lechzenden Seelen gelabt und jede Seele, die verschmachtet, gesättigt. Deshalb

¹⁾ דָּשֵׁן fehlt bei den LXX; Syr. hex. hat es mit Asteriscus, wie שׁוֹכֵן צִיּוֹן mit Obelos. Aber das טִיבִי (LXX טִיבִי) verlangt auch im ersten Gliede ein paralleles Wort. יָצָא streichen die LXX auch hier.

²⁾ Das zweite עַל-בְּנֶיהָ kann mit den LXX als überflüssig gestrichen werden.

³⁾ Dafs auch dies Stück mit dem Vorhergehenden zusammengehört, wenn auch jetzt der Zusammenhang nicht mehr leicht zu erkennen ist, ergibt sich aus der Ephraim zugewiesenen Rolle (v. 9. 18. 20).

⁴⁾ V. 24 ist der Anfang nach den LXX herzustellen und statt דָּשֵׁן z. l. הַיִּצְדִּים בְּצֶדֶן. Liest man so, dann ist das בִּי v. 25 klar: es begründet das בָּהֶם v. 23. Eine andere Möglichkeit ist, statt דָּשֵׁן z. l. בָּהֶם; dann ist zu übersetzen: »und die da wohnen auf ihm, Juda und seine Städte« u. s. w.

— — — erwachte ich und sah um mich, der Schlaf war mir so süß« ¹⁾. Auch hier paßt »Gefangenschaft« vortrefflich.

Mit c. 32 folgt ein zusammenhängenderes und im wesentlichen intactes Stück ²⁾. Jeremia sitzt im Gefängnis; da wird ihm der Befehl von Jahve gegeben, den Acker, den ihm sein Vetter Hanam'el zum Kaufe anbieten werde, zu kaufen. Wirklich kommt Hanam'el zu ihm auf den Wachthof; er kauft den Acker für 17 Silbersekel und setzt eine gültige Kaufurkunde mit Siegel und Zeugen auf. Das Instrument übergibt er dann Baruch mit der Weisung, es in ein Thongefäß zu legen, damit es sich erhalte. »Denn so spricht Jahve: es sollen wieder Häuser und Aecker und Weinberge in diesem Lande gekauft werden« (v. 15). Damit kommt der Prophet auf den Zweck, zu dem die Geschichte mitgeteilt ist: daß die Trübsal nicht ewig währen soll. So wie Jeremia zu Gott betet: »die Belagerungswälle rücken an die Stadt heran, die Stadt wird genommen werden; . . . und doch sprichst du zu mir, kauf dir den Acker für Geld«, so wird damals allgemein die Stimmung des Volkes gewesen sein. Aber während sich dort trübe Verzweiflung der Gemüter bemächtigt, stimmt den Propheten der durch Jahve befohlene Kauf des Ackers zur Hoffnung. Freilich, die Stadt wird ge-

¹⁾ Was es mit v. 26 für eine Bewandnis hat, ist noch von Niemand erklärt worden. *Hitzig* übersetzt חַלְמִי »hierbei« (*Giesebrecht*: »darob«), was an sich nicht unmöglich wäre; nur daß es eben sonst stets »deshalb« heißt. Beispiele für jene Bedeutung hat er nicht beigebracht. Auch findet sich sonst nirgends eine Andeutung darüber, daß ein Traum erzählt sein soll. Am besten wird man noch mit der Annahme auskommen, daß hinter חַלְמִי ein Stück — wie groß läßt sich nicht mehr ermitteln — ausgefallen ist.

²⁾ Vgl. dazu *Stade*, *Gesch. d. V. Isr.* 1 646^r. Er streicht 1—5. 17—23 als secundär. Zu dem letzterem Stück vgl. *ZatW.* 1883, 15. 1885, 175^r.

nommen und verbrannt werden; das ist die gerechte Strafe für die Sünden, die das Volk begangen hat, vor allem für den Götzendienst, dem es auf den Dächern der Häuser eine Stätte bereitet hat. Aber das soll nicht das Ende sein. Vielmehr wird Jahve die in alle Länder zerstreuten wieder sammeln, und sie werden sein Volk sein, wie er ihr Gott. Dann giebt er ihnen einen neuen Sinn und einen neuen Wandel, richtet einen ewigen Bund mit ihnen auf und hat seine Wonne an ihnen, daß er ihnen Gutes thun kann (v. 36—41). »Denn so spricht Jahve: wie ich über dies Volk all' dies schwere Unheil gebracht habe, so bringe ich über sie auch all' das Gute, das ich ihnen verheisse. Man wird wieder kaufen in diesem Lande¹⁾, von dem ihr sagt: eine Wüste ist es ohne Menschen und Vieh, in die Hände der Chaldäer gegeben. Aecker wird man für sein Geld kaufen und wird den Kaufbrief schreiben und siegeln und Zeugen bestellen im Lande Benjamin und in der Umgegend von Jerusalem und in den Städten Judas und den Städten des Gebirges und den Städten der Niederung und den Städten des Südländes. Denn ich werde ihre Gefangenschaft wenden, Ausspruch Jahves«.

Die letzten Worte des v. 44 sind verdächtig. Zwar finden sie sich auch bei den LXX — daß diese den pl. lasen, kommt nicht weiter in Betracht —, aber sie bieten doch manches auffallende. Auf wen ist das Suffix in שׁוֹבֵיהֶם zu beziehen? Wie es scheint, auf die Bewohner; es würde dann das עֲלֵיהֶם v. 42^b wieder aufnehmen. Aber das steht doch ein wenig weit entfernt, und zwischenin war von ganz anderen Dingen die Rede. Dazu kommt noch, daß inzwischen Passivformen gebraucht sind und ferner, daß v. 43 die direkte Rede mit אָמַר einsetzt. Danach müßte man hier eher שׁוֹבֵיהֶם erwarten. Man geht daher vielleicht nicht weit fehl, wenn man die Worte,

¹⁾ הַפָּקָה ist mit *Hitzig* als eine erläuternde, aus v. 44 genommene, aber thörichte Glosse zu str.

wie sie jetzt dastehen, als eine erklärende Glosse zu v. 42^b betrachtet, aus einer Zeit stammend, wo man sich gewöhnt hatte, alle prophetischen Worte, die von einer Aenderung der Gesinnung Jahves zum Guten sprechen, auf die Beendigung des Exiles zu deuten.

Mögen die Worte nun echt sein oder nicht, über ihre Bedeutung kann kein Zweifel sein, und von der herkömmlichen Uebersetzung abzuweichen, liegt auch hier nicht der mindeste Grund vor.

Cap. 33 ist nicht einheitlich und durch zahlreiche Einschübe entstellt ¹⁾. V. 1 führt uns in dieselbe Situation, wie sie die Interpolation 32, 1—5 schildert. Nach einem Uebergang, der dem Propheten die Wichtigkeit der nun folgenden Offenbarung zu Gemüte führen soll, kommt dann diese selbst (v. 4—6): »denn so sprach Jahve, der Gott Israels, in Betreff der Häuser dieser Stadt und in Betreff der Paläste der Könige Judas, die zerstört sind, und in Betreff der Belagerungswälle, und des Wachtthurmes ²⁾: $\times \times$ ³⁾, um mit den Chaldäern zu streiten und sie mit den Leichen der Menschen zu füllen, die ich in meinem Zorne und Grimme erschlagen und um deren ganzer Bosheit willen ich mein Antlitz von dieser Stadt gewandt habe. Siehe ich will ihr Verband und Heilmittel auflegen und will sie heilen und ihnen Friede und Wahrheit offenbaren ⁴⁾. Und ich will die Gefangenschaft Judas und die Gefangenschaft Israels wenden und sie aufbauen, wie zuvor, und

¹⁾ *Duhm*, Theol. d. Proph. 215¹. *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 646 streichen 1—3. 7—9. 14—26. Zu 1—3 ist der Einschub 32, 17 ff. zu vergl.

²⁾ לִבְּנֵי 4^b ist beide male verschrieben statt לֵב. Ferner ist statt תְּהָרִיב mit den LXX z. l. תְּהָרִיב.

³⁾ וְיָחִיד v. 5 ist der von den LXX ausgelassene Rest eines nicht mehr verständlichen Satztheiles.

⁴⁾ Das ἡπαξ λεγόμενον תְּהָרִיב v. 6 ist mit den LXX zu str. Vgl. *Michaelis*, observ. 264 sq.

will sie reinigen von allen Sünden, die sie gegen mich begangen haben, und will ihnen alle Sünden vergeben, die sie gegen mich begangen haben und durch die sie von mir abgefallen sind. Und sie wird mir zur Wonne¹⁾, zum Preise und zur Verherrlichung gereichen bei allen Völkern der Erde, die, wenn sie von all' dem Guten, das ich thue²⁾, hören, zittern und beben werden wegen all' des Guten, und wegen all' des Heiles, das ich an ihr thue«. Die Unechtheit von v. 7 ff. tritt dann klar hervor, wenn man einerseits 32, 26 ff. und andererseits 30, 12 ff. vergleicht. Die nahe Verwandtschaft der vorliegenden Stelle mit letztgenannter springt in die Augen. Hier wie dort ist die »Heilung der Wunden«, der »Verband«, der den Geschlagenen aufgelegt wird, für gleichbedeutend gesetzt mit der »Wendung der Gefangenschaft« oder doch mit ihr in Verbindung gebracht. Nach v. 7 haben wir einen doppelten Ausdruck: 7^a: וְהִשְׁבַּחְתִּי אֶת־יְשׁוּבוֹת יְהוָה וְאֵת: 7^b parallel dazu וּבְנִיתִים כְּבָרְאֲשֵׁנָה שָׁבוֹת וּשְׂרָאֵל. Man wird daher gut thun, auf diese Stelle mit besonderem Nachdruck den Finger zu legen, wenn es sich um die Erklärung der Phrase שׁוּב שָׁבוּ handelt. Da es hierfür aber zunächst auf die Bedeutung des בָּנָה in diesem Sinne ankommt, so ist diese zuerst zu erörtern. In dem übertragenen Sinne ist בָּנָה nicht selten. Am. 9, 11 (s. o. S. 25) ist hier nicht wohl zu verwenden, weil dort das Bild in anderem Sinne ausgeführt erscheint. Dagegen kommen zwei Stellen im Jeremiabuche in Betracht. C. 24, 6 heisst es: »ich richte mein Auge auf sie (d. h. Juda) zum Guten (vgl. Am. 9, 4 und damit Jer. 21, 10) und lasse sie zu diesem Lande zurückkehren, baue sie auf und reifse sie nicht (wieder) ein, pflanze sie und reifse sie nicht (mehr)

¹⁾ לִשְׂשׁ v. 9, das die LXX nicht haben, ist wohl aus verstümmeltem לִשְׂשׁ entstanden.

²⁾ וְאֵת v. 9 ist mit den LXX zu str.; vgl. den Schluss des Verses.

aus«. Was hier mit dem »aufbauen« und »pflanzen« gemeint ist, wird deutlich gesagt, geht auch zum Ueberflufs aus v. 5 klar hervor: nämlich das Zurückführen der Leute, von denen hier gesagt ist **אָבִיר אֶת־גָּלוֹת יְהוּדָה**. Etwas anderes bedeutet auch das **עוֹר אֶבְנֶךָ וְנִבְנִית בְּחוֹלֵת יִשְׂרָאֵל** 31,4 nicht und dieselbe Bedeutung haben die Worte auch hier. Erklärt man also 7^b nach 24,6, so wird man schon dadurch zur Gleichung **בָּנָה פ' = שׁוּב (הַשִּׁיב) פ'** geführt. Uebersetzt man daher **שׁוּב שׁוּב** wie *Reinecke* mit *reductionem reducere*, so würde dies dem Zusammenhange entsprechen. Beachtet man aber die Verbindung, in der Jer. 24, 6 **שׁוּב (הַשִּׁיב)** gebraucht ist und erinnert sich des dort v. 5 angewendeten **גָּלוֹת**, so wird man die Uebersetzung »die Gefangenschaft wenden« nicht nur möglich, sondern auch durch genügende Gründe unterstützt finden.

V. 10f. und 12f. enthalten je zwei Weissagungen über die Zukunft der Stadt und des Landes. »So spricht Jahve: wieder soll an dieser Stätte, von der ihr sagt, 'verwüstet ist sie, leer von Menschen und von Vieh', in den Städten Judas und den Strafsen Jerusalems, die verwüstet sind, leer von Menschen und von Vieh¹⁾, der Ton des Jubels und der Freude, des Bräutigams und der Braut, die Stimme derer erschallen, die da sprechen: 'Preiset Jahve der Heerscharen; denn gütig ist Jahve, denn immerdar währt seine Gnade'; die da Dankopfer zum Hause Jahves bringen; denn ich will die Gefangenschaft des Landes wenden, wie zuvor, spricht Jahve«. Die Worte sind vollkommen verständlich; nur eines stört: das **בְּבִרְאשָׁנָה** ²⁾). Dies »wie früher« kann sich doch nicht auf das Wenden der Gefangenschaft, sondern nur auf den danach wieder eintretenden Zustand beziehen. Somit greift das Wort über **אֶת־שְׁבוֹת־הָאָרֶץ** **בִּי־אֲשִׁיב** hinüber zurück auf **מְבִיאִים**

¹⁾ V. 10^b ist mit den LXX nach 32, 43 zu l. **מֵאֵין אָדָם וְבְהֵמָה**

²⁾ Die Schwierigkeit des Ausdruckes kennzeichnet auch *Giesebrecht*, ohne sie doch zu heben.

הַיּוֹדָה בֵּית י"י. Nur hierzu paßt es und nur darauf kann es sich beziehen. Dann aber ist der Satz כִּי — הָאָרֶץ sehr verdächtig, da er den Zusammenhang sprengt. Auch aus inneren Gründen müssen wir die Worte mit Mißtrauen betrachten. Die »Gefangenschaft des Landes« wird man hier am allerwenigsten erwarten, wo im vorhergehenden von den Bewohnern und ihrem Treiben die Rede war. Zu der Erklärung, daß hier, wie sonst, eine Synekdoche vorliege und demnach אָרֶץ die Bewohner bedeute, wird man wohl kaum Zuflucht zu nehmen berechtigt sein. Alles zusammengenommen ergibt sich eine hinreichend starke Instanz, die Worte als Interpolation zu betrachten und demnach auszuschneiden.

Eine weitere Frage ist die, wieweit nicht etwa der Rhythmus des Verses die Worte notwendig verlangt. 11^a besteht aus zwei vollkommen ebenmäÙig gebauten Gliedern, α) קוֹל שִׁשְׁוֹן וְקוֹל שְׁמִחָה (β) קוֹל חֲתָן וְקוֹל בָּלָה V. 11^b scheint ursprünglich ebenso regelmäÙig angelegt gewesen zu sein; er beginnt ebenfalls mit קוֹל; das davon bestimmte אֲמָרִים hat dann nach sich zunächst den Inhalt des אָמַר in dem Imperativ הוֹדִי, sowie die Begründung dieser Aufforderung durch ein doppeltes כִּי; schon dadurch erhält die Construction etwas schleppendes. Aber der Parallelismus wird auch nicht fortgesetzt. Wohl folgt, dem אֲמָרִים entsprechend, ein Participium; aber vor ihm fehlt das קוֹל, das doch nötigerweise durch den Rhythmus erfordert wird. Deshalb läßt sich nicht sagen, daß durch diesen der begründende Satz im zweiten Gliede verlangt werde, da er ja schon von מְבִיאִים an gestört ist. Ob die Verse überhaupt in dieser Weise streng rhythmisch beabsichtigt waren, muß fraglich bleiben. Es ist unwahrscheinlich genug, wenn man bedenkt, daß das וְשָׁמַע v. 10^a erst mit v. 11 fortgesetzt wird, während sich dazwischen zwei Ortsbestimmungen, die eine durch einen Relativsatz, die andere durch eine Participialconstruction näher erläutert, ein-

zwängen. Auch aus diesem Bedenken ergibt sich demnach kein Grund, die störende Einschaltung jenes Causalsatzes v. 11^b zu rechtfertigen.

Bestätigt wird dies Ergebnis auch durch v. 13. V. 12f. führen den Gedanken durch, daß das Land, das jetzt verödet liegt, wiederum von Heerden durchzogen werden soll. V. 10f. war es die laute Freude bei bürgerlichen und cultischen Festen, die das verödete Land belebt, hier ist es das Treiben der ackerbauenden oder nomadisierenden Bevölkerung. Hier wie dort wird das Einst und das Jetzt, die Stille der Verödung und das frischpulsierende Leben von Handel und Wandel in Gegensatz gesetzt. Aber der Schlufspunkt, den eine spätere Hand hinter v. 11 gesetzt hat, fehlt hier: bezeichnender Weise.

V. 14—26 fehlen bei den LXX. Daß sie nicht ursprünglich sind, beweist ihr Inhalt¹⁾. Hier kommt lediglich der Schlufsabschnitt in Betracht. Gegenüber dem Spotten der Leute, daß zwei Reiche von Jahve verworfen worden seien, betont der Prophet (v. 25f.): »So spricht Jahve, so gewiß mein Bund mit Tag²⁾ und Nacht besteht, und so gewiß ich die Ordnungen von Himmel und Erde festgesetzt habe, so gewiß werde ich den Samen³⁾ Davids meines Knechtes nicht verwerfen, daß ich aus seinen Nachkommen nicht Herrscher über die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs wählen sollte; denn ich will ihre Gefangenschaft wenden und mich ihrer erbarmen«. Die Verbindung von שׁוּב וְשָׁבוּר und von רָחֵם fand sich bereits c. 30, 18. So wenig wie dort, so wenig liegt auch hier ein Grund dafür vor, die hergebrachte Uebersetzung zu verlassen.

Es bleiben nun noch drei Stellen im Buche des Jeremia zu erörtern übrig (48, 47. 49, 6. 39), die sämtlich

¹⁾ Vgl. auch *Giesebrecht*, Handkommentar S. 183f.

²⁾ Für יָדָה ist mit den LXX יָד z. l.

³⁾ יְהוֹשִׁיעַ ist Glosse, wie das folgende ausweist (יְהוֹשִׁיעַ, אֱלֹהֵינוּ), [lies יְהוֹשִׁיעַ].

den Reden gegen die Heiden entnommen sind. Nach der gründlichen Untersuchung von *Schwally*¹⁾ ist eine neue Prüfung der Echtheit der fraglichen Kapitel nicht mehr nötig; vielmehr darf man mit ihm annehmen, daß sie der Zeit der reproduzierenden schriftstellernden Prophetie angehören. 48, 45—47 bilden den Schluß der Reden gegen Moab. Da sie bei den LXX fehlen, außerdem kein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht, so sind die Verse mit *Schwally*²⁾ zu streichen. Die Worte lauten: »Wehe Dir Moab! Verloren bist Du³⁾ Volk des Kemoš; denn fortgeschleppt werden Deine Söhne in Gefangenschaft und Deine Töchter in Gefangenschaft. Aber ich will die Gefangenschaft Moabs in der Folgezeit wenden, Ausspruch Jahves«. Aus diesem Verse, sollte man denken, müßte doch für jedermanns Augen klar und deutlich hervorgehen, daß יָשָׁבִימִי »Gefangenschaft« bedeutet. Aber gerade auf diesen Vers hat sich *Böttcher* mit besonderem Nachdrucke berufen (s. o. S. 10), um zu zeigen, daß יָשָׁבִימִי von יָשָׁבִי und יָשָׁבִימִי verschieden sein müsse, daher auch nicht von יָשָׁבִי abgeleitet werden könne. Ich vermag nicht einzusehen, wie das exegetisch begründet werden soll und *Böttcher* hat sich mit der bloßen Behauptung begnügt, daß es sich hier (und Ez. 16, 53. wovon unten noch die Rede sein wird) »von יָשָׁבִי wie יָשָׁבִימִי, יָשָׁבִי unterschieden« zeige. So lange also kein Beweis für diese peremptorische Behauptung geführt wird, hat man ein Recht, daran vorüberzugehen. Wir sind um soviel weniger dazu berechtigt, gerade hier eine andere Uebersetzung zu bevorzugen, als v. 47 lediglich ein Abklatsch von Nu. 21, 29 ist (vgl. *Hitzig* zu d. St.; auch *Michaelis* hat bereits auf die Parallele aufmerksam gemacht: Note

1) *ZatW.* 1888, 177 ff. Vgl. *Smend*, *Lehrb. d. altt. Religionsgesch.* 238 f. *Giesebrecht*, *Handkommentar* S. 227 f. vgl. XVII f.

2) *ZatW.* 1888, 199 f. Vgl. *Giesebrecht* z. d. St.

3) Statt יָשָׁבִי ist nach Nu. 21, 29 mit *Giesebrecht* zu lesen יָשָׁבִימִי.

u zu v. 46). Dort ist שְׁבִית, wie von allen Auslegern anerkannt wird, sicherlich »Gefangenschaft«. Demnach kann es auch hier nichts anderes bedeuten.

Mit demselben Schlusse sind auch die Reden gegen die Ammoniter (49, 1—6) und die Elamiter (49, 34—39) versehen worden. Da nun auch die anderen Reden entweder ohne eine solche versöhnende Wendung schliessen (vgl. 46, 12. 47, 7. 49, 22. 27. 33), oder, wo sich eine solche findet, wie 46, 26, der begründete Verdacht einer Interpolation vorliegt¹⁾, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt sein, daß auch hier eine spätere Hand thätig war. In den LXX fehlen sämtliche Stellen. Sie sind daher als spätere Anhängsel zu entfernen. Da sie ohne Zweifel alle von demselben Interpolator herrühren, ist die für 48, 47 als richtig erwiesene Uebersetzung auch an den anderen Stellen beizubehalten.

Eine Prüfung der in den vorexilischen Propheten vorkommenden Stellen, an denen שְׁבִית gebraucht wird, hat zu dem überraschenden Resultate geführt, daß diese Stellen sammt und sonders mit grofser Wahrscheinlichkeit als unecht oder interpoliert in Anspruch zu nehmen sind²⁾. Daraus ergibt sich dann weiter, da keine dieser Interpolationen hinter das Exil zurückreicht, daß der Gebrauch der Phrase nicht älter als das Exil sein kann. Die weitere Erörterung hat nun noch auszumachen, ob sich über diese allgemeine Bestimmung hinaus vielleicht zu einem sichereren Resultate gelangen läßt.

Zunächst werden also die Stellen bei Ezechiel zu

¹⁾ Die LXX lasen die fraglichen Worte nicht.

²⁾ Lediglich Jer. 32, 44 ist die Interpolation der Worte nicht mit völlig durchschlagenden Gründen zu erweisen. Aber das bezüglich aller anderen Stellen gewonnene Resultat läßt auch auf diese Stelle ein Licht fallen.

untersuchen sein. Die drei Stellen, an denen sich die Phrase findet, sind: 16, 53. 29, 14. 39, 25.

In dem 16. Capitel straft Ez. Jerusalems Untreue gegen Jahve unter dem Bilde eines buhlerischen Weibes. Noch schlimmer als Sodom und Gomorrha hat Jerusalem gesündigt, noch heidnischer als Kanaaniter und Ammoniter ist es gewesen. So kann man Samarien und Sodom als seine Schwestern bezeichnen, den Spottvers kann man auf es anwenden: wie die Mutter, so die Tochter. Ja durch seine Gottlosigkeit hat es Kanaan und Sodom noch übertroffen und darum ist es ein wohlverdientes Geschick, wenn es ihm nicht besser geht, als jenen. Denn mehr noch, als Sodom begangen hatte, hat sich Jerusalem zu schulden kommen lassen: die satte, selbstzufriedene Sicherheit, die hart macht gegen fremdes Unglück (v. 49); und auch Samarien hat nicht halb so viel Sünden auf sich geladen, als es. Darum, so folgert der Prophet v. 52 ff., »trage auch du deine Schmach, die du eingetreten bist für deine Schwestern durch deine Sünden; du hast mehr gesündigt als sie (und darum) sind sie gerechter, als du. Daher schäme auch du dich und trage deine Schmach dafür, daß du deine Schwestern noch als gerechter hingestellt hast (als du selbst bist). Aber ich will ihre Gefangenschaft wenden, die Gefangenschaft Sodoms und seiner Töchter und die Gefangenschaft Samariens und seiner Töchter und mitten unter ihnen will ich deine Gefangenschaft wenden¹⁾, damit du trägst deine Schmach und dich alles dessen schämst, was du gethan hast, während dem dafs du sie tröstetest«.

Hier stehen wir zum ersten Male auf kritisch sicherem Boden. Da diese Verse die Spitze der Ausführungen gegen Jerusalem bilden, so müßte, wollte man etwa die

¹⁾ Dafs v. 53 statt des sinnlosen שׁוֹכֵן עִירֵי zu lesen ist שׁוֹכֵן עִירֵי, haben bereits *Ewald* und *Hitzig* erkannt.

Worte ausscheiden, das ganze Capitel als unecht in Anspruch genommen werden, wozu nicht der mindeste Anlaß vorliegt. Es kann sich also nur darum handeln, den Sinn der Phrase klarzulegen. Dafür ist es nun von Wichtigkeit, festzustellen, daß v. 53 und v. 55 denselben Gedanken ausführen¹⁾. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Versen ist nur der, daß statt שְׁבִתִי שְׁבוּת v. 55 gesetzt ist: הָשִׁבְתִּי לְקִרְבָּתִי. Demnach hätten wir in den letzteren Worten gleichsam eine offizielle Interpretation der Bedeutung jener Phrase zu erblicken. Auf den ersten Blick scheint nun diese Parallele sehr stark für die von *Ewald*, noch mehr aber für die von *Böttcher* vorgeschlagene Fassung zu sprechen. »Sie kehren in ihren früheren Zustand zurück« und »ich stelle sie wieder her« passen gut zu einander; dort ist der Ausdruck intransitiv, hier transitiv gewandt. Minder genau paßt *Ewald's* Deutung. Allein trotz dieses Augenscheines ist es sehr die Frage, ob man ein Recht hat, auf Grund dieser Stelle von der alten Uebersetzung abzugehen. Auch die »Wendung der Gefangenschaft« involviert die Rückkehr in die Heimat und demzufolge auch in den früheren Zustand. Auch sie paßt darum nicht schlechter in die Parallele, als jede freiere Uebersetzung. Nun wendet man freilich ein, daß von einer Gefangenschaft Sodoms keine Rede sein könne, da Sodom zwar untergegangen sei, aber nicht durch Eroberung. Der Einwand ist vollkommen berechtigt und die Geschichte der Exegese zeigt, wie viel Kopfzerbrechen der Vers den Auslegern verursacht hat²⁾. Die Erklärungsversuche, die auf diesem Wege, durch Substituierung eines Aequivalentes für Sodom, der Stelle einen erträglichen Sinn abzugewinnen suchen, sind als verfehlt abzulehnen.

¹⁾ Ueber diese Weitschweifigkeit der Ausdrucksweise Ezechiels vgl. *Smend*, Ezechiel S. XXIII f.

²⁾ In Kürze vgl. über die älteren Deutungsversuche *Michaelis* zu d. St. Note n (p. תנ"ו).

Den Schlüssel zum Verständnis liefert vielmehr m. E. בְּתוֹכָהֶֿנָּה v. 53 und der dieses Wort erklärende v. 46. Sodom ist von allem Anfang, wie Samarien, nur gewählt, um für Jerusalem als Folie zu dienen. Im Norden — da nun doch einmal Jerusalem in der Mitte des Trios stehen sollte — bot sich Samarien ungesucht dar. Schwieriger war es, im Süden eine passende Stadt zu finden, die wegen ihren Sünden eine harte Strafe erlitten. So bot sich dem Propheten Sodom als Notbehelf, obgleich sein Schicksal mit dem Jerusalems und Samariens wenig genug Ähnlichkeit hatte. Daher sind die Worte nicht zu pressen. Prefst man sie, so käme auch für v. 55 der absonderliche Gedanke heraus, daß der Prophet wirklich im Ernste an eine Herstellung Sodoms gedacht habe. Faßt man jedoch Sodom so, wie oben angegeben ist, so wird man keine besondere Schwierigkeit darin finden, daß auch von ihm ein Ausdruck gebraucht ist, der nicht genau paßt, zudem hier noch gar nicht speziell von der Rückkehr und Wiederherstellung Jerusalems die Rede sein soll. Hiervon handeln erst v. 59—63. Der Sinn des vorhergehenden Abschnittes ist doch der, daß die tiefe Demütigung Jerusalems zum Ausdruck kommen soll. Es steht auf einer Stufe mit Sodom und Samarien. Vor ihnen, die es in den Tagen seines Hochmutes nicht einmal in den Mund nahm, hat es nicht nur nichts voraus; es muß vielmehr noch dazu dienen, diese Städte zu rechtfertigen. Denn ihre Sünden erscheinen dann nicht mehr so beisspiellos, seitdem Jerusalem noch schlimmeres sich hat zu schulden kommen lassen. Ist das aber der Sinn und die Absicht der Worte, so ergibt sich daraus leicht, daß hier nicht die Strafe, der Untergang Sodoms, das *tertium comparationis* bildet, wie sonst (Jes. 13, 19. Jer. 23, 14. Am. 4, 11 [Glosse]), sondern die Sündhaftigkeit. Deshalb hat der Prophet wohl auch v. 53 von den drei Städten einen Ausdruck gebraucht, ohne viel darüber zu reflectieren, daß er wohl auf Jeru-

salem und Samarien pafste, nicht aber auf Sodom. Ich kann daher auch auf Grund dieser Stelle nicht die Notwendigkeit einsehen, von der Bedeutung »Gefangenschaft« abzugehen. Sie pafst freilich auf Sodom nicht; aber darauf pafst ebensowenig das *לְקַח מָתָן*. Eine Ungenauigkeit wird man also auf jeden Fall mit in Kauf nehmen müssen. Aber, wenn eine, warum denn nicht auch zwei?

Da nun die Phrase bei Ez. auferdem an zwei anderen Stellen vorliegt, haben wir Gelegenheit, dies Resultat noch weiterhin an ihnen zu prüfen. C. 29 enthält die Weissagung über Aegypten. Dies soll zur Einöde und Wüste werden, der Pharao mit seinen Kriegern umkommen, wegen der Ueberhebung des Pharao, der spricht: »Der Nil ist mein und ich habe ihn gemacht« (v. 3. 9); weil Aegypten so oft die Hoffnungen Israels getäuscht und es in's Verderben gestürzt hat (v. 6 f.). Das soll vierzig Jahre lang so bleiben. »Denn so spricht der Herr Jahve: Nach Ablauf von vierzig Jahren will ich Aegypten aus den Völkern, unter die ich es zerstreut habe, sammeln und die Gefangenschaft Aegyptens wenden und sie zurückbringen in das Land Pathros, das Land ihres Ursprungs und sie sollen ein Königreich sein, niedriger als die (anderen) Königreiche¹⁾, und es soll sich fernerhin nicht über die Heiden erheben; und ich mache sie klein, dafs sie nicht fernerhin die Völker beherrschen und dafs nicht länger dem Hause Israel zum Verlaß ein Einkläger der Schuld sei, wenn dieses sich ihnen zuwendet und sie sollen erkennen, dafs ich der Herr Jahve bin.«

Hier ist der Thatbestand erheblich klarer. Aegypten wird für seinen Uebermut und nebenbei auch für die unheilvolle Rolle, die es in der israelitischen Geschichte gespielt hat, bestraft. Dem *יָאָר* des Pharao tritt das *אֲנִי יְהוָה* gegenüber. Die Strafe besteht in einem doppeltem: das Land

¹⁾ Text von v. 15 nach *Cornill*.

wird zur Wüste, über die keines Menschen, aber auch keines Tieres Fuß hinschreitet. Diese Strafe scheint dem Propheten das wichtigste zu sein; denn 11 f. führt er den Gedanken mit ermüdender Weitschweifigkeit aus und erst 12^b wird, wie eine Appendix dazu, kurz noch das zweite Moment hinzugefügt, dafs auch die Bewohner unter die Völker verstreut werden sollen, was sich allerdings nach dem ersten fast von selbst versteht. Die Beendigung der Strafe nach vierzig Jahren schildert 13 ff. Dafs hier von dem Lande nicht mehr die Rede ist, mag begreiflich erscheinen. Denn das Land hat ja kein Unheil angerichtet. Die Beendigung des Strafgeschickes aber wird in dreifacher Weise ausgedrückt: 1) Sammlung der Aegypter aus den Völkern, unter die es zerstreut worden ist (v. 13), 2) »Wendung der Gefangenschaft«, 3) Rückkehr nach Pathros. Da nun als das zweite Moment der Strafe ausdrücklich die Exilierung genannt ist¹⁾, so können sich auch die v. 13f. genannten Funktionen nur darauf beziehen. Die drei aufgeführten Punkte stellen aber einen guten Gedankenfortschritt dar: zunächst werden die Aegypter, die zerstreut sind, wieder gesammelt, dann wird der Gefangenschaft ein Ende gemacht und schliesslich kehren sie zurück zu »dem Lande ihres Ursprungs«. Auch hier kann von *Böttcher's* Auslegung keine Rede sein — ganz zu geschweigen von *Barth's* Deutung. Ebensowenig ist *Ewald's* Deutung, auch nicht in der modifizierten Fassung von *Smend*, anzunehmen. Da die »Gefangenschaft« vorzüglich paßt, liegt kein Grund vor, die blassere Bedeutung »Geschick, Mißgeschick« zu bevorzugen, die freilich an dem Gedanken nichts wesentliches ändert.

Zum dritten Male findet sich die Phrase in dem Abschnitt, der von der Bezwingung des Gog und Magog und

¹⁾ Für שׁוֹב (Hi. Ni.) in diesem Sinne vgl. bei Ez. 11, 16f. 20, 34. u. a. für שׁוֹב 5, 10, 6, 5, 12, 15 u. a.

dem endlichen Siege Jahves handelt. Der Schlufsabschnitt dieses Teiles (39, 25—29) läßt noch einmal das Thema der ganzen ezechielischen Weissagung durchklingen: die Heiligung des Namens Jahves bei den Heiden. »So spricht darum der Herr Jahve: nun will ich die Gefangenschaft Jakobs wenden und mich des ganzen Hauses Israel erbarmen und um meinen heiligen Namen eifern. Und sie sollen ihre Schande und all ihre Untreue tragen¹⁾, die sie an mir verübt haben, wenn sie in ihrem Lande in Sicherheit wohnen und keiner sie scheucht. Wenn ich sie zurückbringe aus den Völkern und sammle aus den Ländern ihrer Feinde, und mich an ihnen als den Heiligen erweise angesichts der vielen Heiden, so werden sie erkennen, dafs ich Jahve, ihr Gott bin, der ich sie unter die Heiden in Verbannung führte und sie wieder in ihr Land sammelte. Und nicht will ich in Zukunft einen von ihnen dort zurückbleiben lassen, noch werde ich mein Antlitz in Zukunft vor ihnen verbergen, weil ich meinen Geist über das Haus Israel ausgegossen habe, Ausspruch Jahves.«

Auch hier verlohnt es sich kaum der Mühe, das Recht der herkömmlichen Uebersetzung erst weitläufig zu erweisen. Warum das אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּת יַעֲקֹב etwas anderes besagen soll, als das, was der Rückkehr in's Land (v. 27) vorausgeht, ist schwer einzusehen. Auch dafs יִרְחֲמֶהּ dabei steht — wie Jer. 33, 26 — wird man nicht dagegen einwenden. Allerdings ist diese Verbindung in der Geschichte der Phrase wohl nicht bedeutungslos. Sie kann uns erklären, wie es kam, dafs in der späteren Zeit die

¹⁾ Cornill liest v. 26 mit Hitzig, Ewald und unter Benutzung des Kt. קָשָׁה : קָשָׁה und conjicirt כָּרַח für כָּלִיחָה. Allein dieselbe Verbindung findet sich 16, 52 ff., welche Stelle den Commentar zur unsrigen liefert. Das Absehn Jahves ist auf den Erweis seiner Macht vor den Heiden gerichtet; die Restituierung Israels ist nur ein Akt darin, nicht der Zweck.

plastische Bedeutung »Gefangenschaft« verblafste zu der allgemeineren: »Unglück, Elend, Mißgeschick«. Man mag sich später, als die unmittelbare Erinnerung an das Exil mehr und mehr schwand und dieses zu einem religiösen Faktor umgemünzt wurde, daran gewöhnt haben, in der Phrase einen Ausdruck für das Erbarmen Jahves, ein Aequivalent für רַחֵם u. a. zu sehen. Wer das Exil selbst erlebt hatte, wufste, was »Gefangenschaft« bedeutet.

Von diesen beiden, zuletzt erörterten Stellen aus ist auch 16, 53 zu erklären. Ergiebt sich für jene als das Resultat der exegetischen Prüfung, daß man keinen Grund hat, von der Uebersetzung »die Gefangenschaft wenden« abzugehen, so folgt daraus, daß auch an dieser schwerlich eine andere Bedeutung zu postulieren ist. Daß die Schwierigkeit der Erklärung von שְׁבוּת שָׁרָם sich auch ohne eine Aenderung der Uebersetzung heben läßt, glaube ich oben gezeigt zu haben.

Als Resultat bezüglich der ezechielischen Stellen ergibt sich demnach, daß wir hier das Vorkommen der Phrase zum ersten Mal mit Sicherheit belegen können und daß sich an diesen, kritisch unverdächtigen, Stellen kein Anlaß findet, von der alten Uebersetzung abzugehen. Damit möchte denn ein Teil der Frage gelöst sein. Ob sie Ezechiel selbst geprägt, ob er sie von einem andern übernommen, das läßt sich freilich nicht mehr ermitteln. Für uns hat er sie jedenfalls in die Literatur eingeführt.

Es bleibt nun noch eine Anzahl von Stellen übrig, die aus nachexilischer Zeit stammen und die z. T. in der Geschichte der Auslegung eine verderbliche Rolle gespielt haben. Folgende sind es: Dt. 30, 3. Jo. 4, 1. Ps. 14, 7 (= 53, 7). 85, 2. 126 (1). 4. Thr. 2, 14. Hi. 42, 10.

Die Stelle Dt. 30, 3 macht der Erklärung keine Schwierigkeiten. Sie ist aus prophetischen Stücken zusammengestellt und ihre Erklärung kann daher durch

Hinweis darauf gekürzt werden. Nachdem Israel empfohlen worden ist, die Worte des Gesetzbuches sich zu Herzen zu nehmen, »so«, fährt der Verf. fort, für den Fall, daß das geschieht, »wird Jahve dein Gott deine Gefangenschaft wenden und wird sich deiner erbarmen und wird dich wiederum aus allen Völkern, unter die dich Jahve dein Gott zerstreut hat, sammeln«. Zu v. 3^a vgl. Ez. 39, 25. Jer. 33, 26. (30, 18); zu 3^b Ez. 39, 27. Jer. 29, 14. Die Situation, der durch das שׁוּב שְׁבוּת ein Ende gemacht werden soll, ist auch hier klar. Israel ist zerstreut unter die Heiden; nun aber soll es gesammelt werden. Auch hier ist wieder die charakteristische Zusammenstellung von שׁוּב וְשׁוּב und שְׁבוּת zu bemerken, die indes auf die Bedeutung des ersteren Ausdruckes noch keinen Einfluß ausgeübt hat. Daß die LXX hier ganz frei übersetzen καὶ ἐλθεται κύριος τὰς ἀμαρτίας σου, wird man wohl nicht gegen die Richtigkeit der andern Uebersetzung in's Feld führen.

Nicht anders liegt die Sache Jo. 4, 1, wo die Worte in der Beschreibung der messianischen Zeit vorkommen. Nachdem der Prophet von der großen Geistausgießung geredet, führt er c. 4 fort: »Denn siehe, in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems wenden werde, da sammle ich alle Heiden und führe sie zum Thale Josaphat und gehe dort mit ihnen in's Gericht, weil sie mein Volk und Erbe Israel unter die Heiden zerstreut und mein Land geteilt haben . . .«. Auch an dieser Stelle giebt der Zusammenhang deutlich genug die Erklärung für die Worte ab. Ist mit בְּנֵי בְנֵי (nämlich Israel) wirklich gemeint, was die Worte besagen, bedeutet וְאֶת-אֶרְצִי חֲלֹקוּ, was es dem Wortlaute nach bedeuten muß, so ist nicht einzusehen, warum hier שׁוּב שְׁבוּת etwas anderes heißen soll, als »Gefangenschaft wenden.« Freilich folgt dann auch daraus, daß Joel nicht in die vorexilische Zeit versetzt werden kann, weshalb

Steiner z. d. St. gegen diese Deutung energisch Einsprache erhoben hat¹⁾. Freilich hat die Phrase hier bereits einen weiteren Sinn; es ist nicht an die Abwendung des Exiles gedacht, sondern an das Ende aller Not, das mit dem Tage Jahves, dem Traum der Zukunft, anbricht²⁾. Dafs auch jetzt noch das Ende der Gefangenschaft im Vordergrund steht, ist dabei auch begreiflich³⁾.

Auch in den Psalmen findet das Wort in ähnlichem Zusammenhange seine Stelle. Ps. 14, 7 und in der zweiten Recension desselben Psalmes 53, 7 bittet der Dichter angesichts der über die Gemeinde herrschenden gottlosen Feinde: »O dafs doch von Zion Hülfe her Israel käme! Wenn Jahve die Gefangenschaft seines Volkes wendet, dann jubele Jakob, jauchze Israel.« Der Sinn und die Abfassungszeit dieses Psalms ist viel umstritten⁴⁾. Die Auffassung dürfte der Wahrheit am nächsten kommen, die in der sehr allgemein gehaltenen Schilderung der Feinde ein Kennzeichen der späteren Zeit erblickt. Dann aber liegt ein chronologisches Bedenken gegen die Uebersetzung »Gefangenschaft wenden« nicht vor. Die Hauptfrage ist aber die, wieweit diese Uebersetzung in den Sinn paßt. Die Situation ist nicht deutlich gekennzeichnet. Die Feinde werden nur ganz allgemein als gottlose Bösewichte dargestellt und zwar in Zügen, die nicht mehr überall sicher zu deuten sind. Von der Situation des Volkes erfahren wir erst recht nichts, aufer was sich aus יָשׁוּב שְׁבוּחַ erschliessen läßt. Man wird daher vorsichtiger Weise diese

¹⁾ Vgl. jedoch auch *Kuenen*, Einleitung 2^a 330.

²⁾ Vgl. *Wellhausen*, Skizzen u. V. 5 168. — *Holzinger* *ZatW.* 9 113 ist zu modifizieren.

³⁾ *Olshausen*, Psalmen 77.

⁴⁾ Eine eingehende Behandlung der Frage, aus welcher Zeit der Psalm stammt, wird man hier nicht erwarten. Vgl. *Olshausen* Psalmen 76 ff. Die Bemerkungen von *Baethgen*, *Comment.* zu den Pss. S. 35 scheinen mir keinen Fortschritt zu bezeichnen.

Stelle samt ihrer Parallele (53, 7) bei der Bestimmung der Bedeutung zunächst aus dem Spiel zu lassen haben. Ehe wir die Bedeutung des Ausdruckes in den Psalmen bestimmen können, ist es notwendig, erst noch die anderen Stellen einer Betrachtung zu unterziehen. Dann wird weiter zu fragen sein, inwiefern von jenen Stellen aus auch ein Licht auf diese fällt.

In Ps. 85 begründet der Sänger seine Bitte um Hilfe v. 2 ff. mit den Worten: »Du hast Dein Land begnadigt, Jahve, hast die Gefangenschaft Jakobs gewendet; du hast die Verschuldung deines Volkes aufgehoben, alle ihre Sünde vergeben, du hast hinweggenommen all' deinen Grimm, (etwas) abgelassen von der Glut deines Zornes.« Man bemerkt hier auf den ersten Blick an der Umgebung auch die sich anbahnende Umwandlung der Bedeutung, wenn man diese Stelle neben die oben besprochenen, etwa aus Ezechiel hält. Dafs die aufgezählten Prädikate sich auf die Beendigung des Exiles beziehen, unterliegt keinem Zweifel. Darin ist also die Continuität der Bedeutung völlig festgehalten. Trotzdem wird man es begreiflich finden, wenn neben »begnadigen, die Verschuldung aufheben, vom Zorne lassen« u. s. w. die Worte auch mehr und mehr abgeschliffen wurden und dem zufolge an die Stelle der ursprünglichen, lebensvollen Anschauung der blasse Allgemeinbegriff tritt, wenn aus der »Gefangenschaft« schliesslich die Summe der in ihr begriffenen Leiden, »das Elend« schlechthin wird. Das wird vollends deutlich an der letzten Psalmenstelle 126, 1. 4.

Wie Ps. 85 hebt auch Ps. 126 mit dem historischen Rückblick an: »Als Jahve die Gefangenschaft Zions wandte ¹⁾, war es, als träumten wir; da war voll Lachens unser Mund und unsre Zunge voll Jubels; da sprach man unter den Heiden:

¹⁾ Dafs v. 1 mit den LXX שָׁמַח בְּיָמֵינוּ in שָׁמַח בְּיָמֵינוּ zu ändern ist, wird heute wohl allgemein zugegeben.

Jahve hat Großes an ihnen gethan. Jahve hat Großes an uns gethan, wir waren fröhlich. Wende, Jahve, unsre Gefangenschaft, wie Wasserbäche im Süden.« V. 1 geht auf die Beendigung des Exiles, v. 4 wird aber das Wort von der Beendigung der gegenwärtigen schlimmen Lage des Volkes gebraucht. Daraus ergibt sich, daß für die Empfindung und in dem Bewußtsein des Frommen der späteren Zeit die gegenwärtige Lage mit dem Exile auf eine Stufe gestellt und damit gleichfalls als eine Art Exil betrachtet wurde¹⁾. Aus diesem Gebrauche erklärt sich die ganze Entwicklung, die der Begriff durchgemacht hat und die in der allgemeinen Fassung der Bedeutung von שׁוֹבֵי צִיּוֹן endigt.

Die Stelle Thr. 2, 14 bietet nichts besonders Bemerkenswertes. Nach einer Schilderung des traurigen Zustandes Zions infolge des über es ergangenen Gerichtes fährt der Verfasser fort: »Deine Propheten schauten Trug und abgeschmackte Dinge und offenbarten nicht deine Vergehungen, daß sie deine Gefangenschaft gewendet hätten; sondern sie schauten trügliche und * *) Orakel.« Da im vorhergehenden (2, 1 ff.) die Zerstörung Jerusalems geschildert ist, von der Exilierung aber nur vorübergehend die Rede ist (v. 9), so paßt allerdings »Gefangenschaft« an dieser Stelle nicht besonders. Denn daß mit שׁוֹבֵי צִיּוֹן nur auf die im v. 9 berührte Zerstreuung »ihres Königs und ihrer Obersten« unter die Heiden zurückgewiesen sein sollte, ist wenig plausibel. Man wird daher auch hier eine weitere Bedeutung »Unglück, Mißgeschick« zu statuieren haben, über deren auch an der vorliegenden Stelle noch deutlich zu erkennenden Zusammenhang mit dem Exil bereits oben hingewiesen worden ist.

¹⁾ Vgl. Olshausen, Psalmen 77.

²⁾ Das ἀπαξ λεγόμενον ἔρηξις wird gewöhnlich »Verstofsung« und der Ausdruck dann als »Orakel, das zur Verstofsung führt« gedeutet. So bereits die LXX (ἐξώματτα). Doch ist diese Uebersetzung fraglich.

Es bleibt nun noch die Stelle Hi. 42, 10 übrig, die in der Geschichte der Erklärung unseres Ausdruckes am meisten Unheil angerichtet hat. Es heisst da: וַיֵּשֶׁב אֶת־שְׂכֵנֵי אִיּוֹב בְּחֶמְלָלָם בְּעַד רָעָהוּ וַיִּסְקֶי'וּ אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה: Es liegt auf der Hand, daß hier von einem »Wenden des Gefängnisses Hiob's« nicht die Rede sein kann, da Hiob ja nicht gefangen war ¹⁾. Es lag also hier die Notwendigkeit vor, den Begriff weiter, als »Gefangenschaft« zu fassen. Da bot sich denn als vorzüglich passend die *Ewald'sche* Deutung dar »die Wendung d. h. das Geschick eines Unglücklichen wenden«, d. h. ihn begnadigen, befreien. Wenn man in der Regel auf diese Stelle hinweist, um die Unhaltbarkeit der Uebersetzung »Gefangenschaft« klar zu stellen, so zeigt eben dies, daß man in der Erklärung des Begriffes einen methodologisch sehr bedenklichen Weg einschlägt. Denn diese Stelle ist in ihrem ganzen Zusammenhang in der Geschichte der Phrase einzigartig und schon darum, ganz abgesehen von dem Urteil über das Alter des Buches, auf jeden Fall nicht am Anfang, sondern am Schlusse zu behandeln. Uebersieht man das, wie es in der Regel geschehen zu sein scheint, so muß das auf diesem Wege gewonnene Resultat in bedenklicher Weise unsicher werden ²⁾).

¹⁾ Schon die Versionen spiegeln die Schwierigkeiten wieder: LXX: ὁ δὲ κύριος ἤξιησε τὸν Ἰώβ· ἐξῆλθεν δὲ αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν φίλων αὐτοῦ ἀφῆκεν αὐτοῖς τὴν ἀμαρτίαν. ἔδωκεν κτλ. Σ: καὶ ὁ κύριος ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφὴν τοῦ Ἰώβ, ἐν τῇ προσεύχασθαι αὐτὸν περὶ τῶν ἐταίρων αὐτοῦ. Θ: κύριος ἐπεστράφη πρὸς μετάνοιαν τὴν διὰ τοῦ Ἰώβ ἐν τῇ προσεύχασθαι αὐτὸν περὶ τῶν ἐταίρων αὐτοῦ. Vgl. Syr. hex. bei *Field*, Hexapla 2, 181. Peš. hat auch hier: ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ, Trg. אהיה לו גלגל.

²⁾ Diese Schwierigkeiten würden wegfallen, wenn die nach dem Vorgange älterer Gelehrten (*Will. Warburton*, *The divine legation of Moses demonstrated* 5² [Lond. 1765] B. 6, 2.) bes. von *G. H. Bernstein*, *Keil* u. *Tzschirner's* *Analekten* f. d. Stud. d. exeg. u. syst. Theol. 1, 3 [1813] begründete Hypothese, daß Hiob Repräsentant der »israelitischen Nation in ihren allgemeinen Leiden« sei,

Die Einzigartigkeit dieser Stelle steht in dem engsten Zusammenhang mit dem in dem Buche überhaupt behandelten Problem. Hier zum ersten Male tritt uns die Phrase in ihrer Anwendung auf eine Einzelperson entgegen: an keiner einzigen Stelle sonst. Vielmehr ist sie überall auf das ganze Volk und auf sein Geschick angewendet. Dafs ein solcher Gebrauch gegenüber dem prophetischen nicht primär ist und nicht primär sein kann, braucht hier nicht weiter nachgewiesen zu werden, sondern ergibt sich für jeden, der die Entwicklung der israelitischen Religion kennt, von selbst. Die Brücke für diese Uebertragung des Begriffes werden wohl die Psalmen gebildet haben. Dafs man in der Gemeinde von Jahve bekannte, er habe einst die Gefangenschaft des Volkes gewendet, und dafs man daran die Bitte um Abwendung von allem Jammer und Not auch der Gegenwart knüpfte, das führte diesen Begriff als Faktor auch in die Frömmigkeit des Individuums ein und zwar in derselben Weite der Fassung, in der auch die nachexilische Gemeinde im Hinblick auf sich von einem שׁוּב שְׁבוּה reden konnte.

Erwägt man also den Zusammenhang zwischen der Hiobstelle einerseits und den verschiedenen Psalmversen andererseits rein historisch, so wird man schwerlich zu dem Resultate kommen, dafs die Uebersetzung »Jemandes Gefangenschaft wenden« mit Rücksicht auf die erstere völlig unmöglich sei.

Setzt man dagegen, wie sich das auch an anderen Stellen als notwendig erwiesen hat, für »Gefangenschaft« das Aequivalent »Not, Elend, Mißgeschick« o. ä. ein, so ist jede Schwierigkeit gehoben, ohne dafs man darum von

wirklich stichhaltig wäre. Man kann dafür auf die Stelle Baba Batra c. 1 fol. 15^a verweisen, die die Person des Hiob für eine bloße Fiction erklärt. Allein dieser Hypothese stehen so viele Schwierigkeiten im Wege, dafs sie mit Recht jetzt ziemlich allgemein aufgegeben sein dürfte.

dem durch die geschichtliche Entwicklung Gegebenen abzuweichen nötig hätte. Dem Sinne nach kommt das freilich der von *Böttcher* vorgeschlagenen und an dieser Stelle z. B. von *G. L. Studer* und *J. G. E. Hoffmann*¹⁾ acceptierten Uebersetzung »wiederherstellen« ungefähr gleich, die sich doch an anderen Stellen als unmöglich erwiesen hatte. Wenn man übersetzt: »Jahve wandte die Not Hiobs«, so kommt das von *Studer* und *Hoffmann* bereits hier angenommene Moment der Herstellung in den folgenden Worten zur Geltung »und er erstattete allen Besitz Hiobs zwiefach«, was ja die Wiederherstellung involviert²⁾.

Die Stellen, an denen sich שׁוּב יָבוֹה findet, sind hiermit erschöpft. Ehe die Resultate der exegetischen Erwägung dieser Stellen zusammengefaßt werden können, ist es nötig, noch auf die oben bereits ebenfalls berührte Stelle Nu. 21, 29 etwas näher einzugehen. Dort heist es: »Wehe dir Moab, du bist verloren, Volk des Kemoš. Er hat seine Söhne zu Flüchtlingen hingegeben und seine Töchter in die Gefangenschaft.« Die Zusammenstellung von פְּלִטִים und שְׁבִית läßt keinen Zweifel, dafs an dieser Stelle wenigstens שְׁבִית »Gefangenschaft« bedeutet. M. W. besteht auch unter den Exegeten darüber kein Zweifel³⁾. Das ist auch nicht gut möglich, weil alle anderen Erklär-

¹⁾ Vgl. *Studer*, d. Buch Hiob 1881, 178. *Hoffmann*, Hiob, 1891, 92f.

²⁾ Die freie Uebersetzung *Renan's* (le livre de Hiob 1865, 190) mag hier wenigstens erwähnt werden: *Et pour recompenser Job d'avoir pré pour ses amis, Jéhovah le rétablit dans son ancien état et lui rendit en double tout ce qui lui avait appartenu.*

³⁾ Der Thatbestand wird auch von *Ewald* ausdrücklich zugegeben (Lehrb. der hebr. Sprache⁸ § 165^c S. 130 Anm. 3). Auch *Böttcher*, Neue krit. Aehrenlese z. A. T. 1 65 sagt. dafs שְׁבִית hier notwendig = שְׁבִיט sei. *Barth* hat sich leider nicht darüber geäußert, wie er die — von ihm angeführte — Stelle zu übersetzen gedenkt.

ungsversuche dieser Stelle gegenüber versagen. Es paßt hier lediglich »Gefangenschaft« in den Zusammenhang. Man sollte nun denken, daß man den von hier aus zu gewinnenden festen Anhaltspunkt auch bei der Erklärung von שׁוּב verwendet hätte. Aber trotzdem man die Bedeutung »Gefangenschaft« für שְׁבִית an dieser Stelle zugab — nur *Barth* scheint sie zu leugnen¹⁾ —, glaubte man שְׁבוּת resp. שְׁבִית auseinanderreißen zu sollen²⁾.

Zum Glück haben wir noch einen authentischen Zeugen dafür, daß man das שְׁבִית Nu. 21, 29 von dem in שׁוּב שְׁבוּת vorliegenden nicht getrennt hat. Es ist bereits oben bemerkt worden (s. S. 55f.), daß Nu. 21, 29 benutzt ist bei Jer. 48, 47. Beide Stellen mögen hier nebeneinander stehen, damit das Verhältniß völlig deutlich wird:

Nu. 21, 29:

אֲוִי־לֶךְ מוֹאָב אֶבְדָּתָ עַם־כְּמוֹשׁ
נָתַן בְּנָיו פְּלָטִים וּבְנוֹתָיו בְּשָׁבִית
לְמַלְכָּה סִיחֹן:

Jer. 48, 46f.

אֲוִי־לֶךְ מוֹאָב אֶבְדָּר עַם־כְּמוֹשׁ
פִּיר־לָחֶמוֹ בְּנִידָ בְּשָׁבִי וּבְנוֹתָיָהּ
בְּשָׁבִיתָ: וְשָׁבִיתִי שְׁבוּת־מוֹאָב
בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וְגו'

Es bedeutet einen exegetischen Gewaltstreich sonder gleichen und läßt sich nur durch den Druck einer vorgefaßten Meinung erklären, wenn man, wie *Böttcher* thut³⁾, einen Unterschied von שָׁבִי, שְׁבִיתָ an der Jeremiastelle annimmt. Vielmehr liegt auf der Hand, daß שְׁבִיתָ an die Stelle des von Nu. 21, 29 gebotenen שְׁבִית getreten ist, weil dies von dem Verf. für die im folgenden angewandte

¹⁾ Er behauptet, daß שְׁבִית nie Gefangenschaft bedeute (s. o. S. 11f.); da er Nu. 21, 29 ausdrücklich citiert, ist nur anzunehmen, daß er eine besondere Uebersetzung dafür vorzuschlagen hat; daß die Bedeutung »Sammlung« für diese Stelle unbrauchbar ist, wird auch Barth zugeben.

²⁾ So auch *Olshausen*, Lehrb. d. hebr. Spr. § 219^a, der שְׁבִית als Nebenform von שְׁבִיתָ von שְׁבִית trennt.

³⁾ AaO. 65. Vgl. *Barth*.

Phrase gebraucht wurde. Demnach ist שְׁבוּת nicht von שְׁבָה, שָׁבָה verschieden, sondern damit identisch und auch von שְׁבִית Nu. 21, 29 nicht zu trennen.

Es dürfte aus dem Vorhergehenden erhellen, daß sich bei sorgfältiger Prüfung aller in Betracht kommenden Stellen kein Grund ergibt, von der Uebersetzung »Gefangenschaft wenden« als der ursprünglichen Bedeutung abzugehen; wohl aber daß eine Erweiterung und Verallgemeinerung dieses Begriffes im Verlaufe seines Gebrauches anzunehmen ist, die sich aus seiner Geschichte vollauf erklärt.

שְׁבִית gehörte als Aequivalent von שָׁבָה, שְׁבָה bereits der älteren Sprache an (Nu. 21, 29). Im Exil taucht dann die Phrase שְׁבוּת שׁוּב (שְׁבִית) als ein Bestandteil der messianischen Hoffnung auf, zuerst bei Ez. mit Sicherheit nachzuweisen, der sie vielleicht geprägt hat. Daß die Paronomasie zu der immerhin nicht häufigen Verwendung von שׁוּב im transitiven Sinne mitgewirkt hat, läßt sich wohl mit Grund annehmen. Seit dieser Zeit verschwindet die Phrase so wenig, wie die in ihr zum Ausdruck kommende Hoffnung und andere, mit ihr in Verbindung stehende Ausdrücke (אַחֲרִית etc.). Aber wie diese Hoffnung selbst im Laufe der Zeit Wandlungen unterworfen worden ist, so auch die Phrase. Das Exil ging zu Ende, aber die messianische Zukunft, von der die exilischen Propheten geweissagt hatten, wollte nicht eintreten. Vielmehr erschien auch die Gegenwart mit ihren Nöten und Kämpfen nur als eine Fortsetzung der Verbannung des Volkes. Da lag es nahe, von der in der Zukunft ersehnten Wendung dieser traurigen Situation denselben, mit der messianischen Hoffnung enge verknüpften Ausdruck שְׁבוּת שׁוּב zu gebrauchen. An Ps. 126, 1 und 4 können wir diese Uebertragung noch studieren. Was dort die Gemeinde von der ihr durch Jahve in der Vergangenheit zu Teil gewordenen Hülfe bekennt, setzt sich ihr unwillkürlich in die Bitte für die

Zukunft um. In der Empfindung der nachexilischen Gemeinde besteht also zwischen der Lage der Deportierten und derjenigen der sich nicht recht erholenden Gemeinde ein gewisser Zusammenhang. Durch diese Uebertragung des Begriffes auf ganz andere Zeitverhältnisse ist sein Sinn natürlich nicht unberührt geblieben. שׁוּב streifte mehr und mehr die ursprüngliche, prägnante Bedeutung »Gefangenschaft« ab und tauschte dafür die blassere, aber dem späten Gebrauch besser entsprechende »Not, Elend« ein. Die letzte Etappe in dieser Entwicklung bezeichnet die Verwendung Hi. 42, 10. Hier ist die Verbindung mit der messianischen Hoffnung vollkommen gelöst und die Phrase auf das Individuum und seine Erlebnisse angewendet.

Diese Skizze der Entwicklung des Begriffes wird, wie ich hoffe, allen Stellen gerecht, ohne doch die historischen Zusammenhänge außer acht zu lassen. Auch das Wahrheitsmoment, das darin liegt, daß man bei einzelnen Stellen an der alten Uebersetzung Anstoß nahm, kommt so zur Geltung, aber in einer Weise, die nicht zur Vergewaltigung anderer Stellen führt.

Zum Schlusse wird noch mit ein paar Worten auf die Bildung von שׁוּב, שָׁבָה zurückzukommen sein. Freilich ist bei dem Zustande der Ueberlieferung hier mehr, wie irgend sonst wo, Vorsicht geboten. Ueber das Schwanken der Ueberlieferung zwischen שׁוּב und שָׁבָה ist bereits oben (S. 14 ff.) gehandelt worden. Das vom Kt. gebotene שָׁבָה ist nur Nu. 21, 29 vom Qr. unangefochten gelassen. Vielleicht darf man von dieser Stelle ausgehen. Dann würde man als das ursprüngliche die Form שָׁבָה anzusehen haben, und dies wäre von שָׁבָה mit dem Feminin-ת zur Bezeichnung der Abstractbedeutung abgeleitet¹⁾, שָׁבָה und שָׁבָה demnach Parallelbildungen²⁾. Als in der späteren

¹⁾ Vgl. dazu Stade, Gramm. § 319^b.

²⁾ Dies scheint auch die Auffassung von Movers (de utriusque rec. Jer. indole 15) zu sein.

Sprache unter dem Einfluß des Aramäischen die Abstractendung —וּת häufiger wurde, mag dann שְׁבוּת durch שְׁבוּת verdrängt worden sein¹⁾. Das Schwanken der Ueberlieferung, wie es sich in dem Wechsel von Qr. und Kt. zeigt, dürfte dann darauf hinweisen, daß der Verdrängungsprozeß nicht völlig gelungen ist.

¹⁾ Vgl. die oben S. 15 angeführten Beispiele.

Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel.

Von Max Löhr, a. o. Prof. in Breslau.

A.

Die echte LXX-Uebersetzung.

In dem 4. Theile seiner Orientalischen und Exegetischen Bibliothek, Frankfurt a/M. 1773, S. 1—44 giebt Joh. Dav. Michaelis Nachricht über die (römische) Ausgabe des LXX-Textes zum Daniel nach dem cod. chis. und schließt mit dem Satze: »Theologen, Philologen, und Critici, werden aus diesem Auszuge sehen, dafs ihnen diese älteste Uebersetzung Daniels, so schlecht sie auch allerdings in der Hauptsache gerathen ist, sehr viel Anlafs zu Untersuchungen giebt.«

Noch im 4. Bande seiner Mittheilungen, Göttingen 1891, S. 351 ff. bezeichnet Paul de Lagarde die Vorfrage für die Behandlung des Daniel-Buches »wie steht es um die Ueberlieferung des Textes« als ebenso unumgänglich wie bis zur Zeit noch unbeantwortet.

Den beiden genannten Abhandlungen verdanke ich die Anregung zur folgenden Untersuchung.

Wir besitzen bekanntlich die echte LXX-Uebersetzung zum Daniel nur in Einer Minuskel-Handschrift, dem berühmten hexaplarischen Propheten-Codex cod. chis. R VII

45, nach Neueren etwa dem 11. Jahrh. angehörig. Im Jahre 1772 erschien die römische Ausgabe dieses Textes unter Zusammenwirken des Blanchinus, Vincentius de Regibus und Simon de Magistris¹⁾ mit dem Titel *Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ο' ἐκ τῶν τετραπλῶν Ὠριγένους*. Daniel secundum LXX, ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC. Romae, typis Propagandae Fidei. Ihr folgten 1773 und 74, von Joh. Dav. Michaelis besorgt, zwei Abdrücke, der erste ohne, der andre mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen²⁾. Eine neue Ausgabe, zugleich mit Anmerkungen und Vorwort³⁾ veranstaltete Carolus Segaar, Trajecti ad Rhen. 1775. Nach Segaar besorgte dann Heinr. Aug. Hahn eine Text-Ausgabe mit kritischer Benutzung der syro-hexaplarischen Uebersetzung: *Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἐβδoμύχοντα*, Lipsiae 1845. Endlich gab zu Rom im Jahre 1877 Joseph Cozza im 3. Bande der sacr. bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina den Text unserer Handschrift noch einmal auf's Sorgfältigste mit allen erforderlichen Bemerkungen heraus⁴⁾.

Zu diesem griechischen Original-Text ist uns aufbehalten eine syrische Uebersetzung desselben, von dem monophysitischen Bischof Paul von Tella 617 im Auftrage des Patriarchen Athanasius von Antiochia angefertigt⁵⁾. Dank der beinahe wörtlichen Uebertragung können wir aus ihr den griechischen Text ziemlich leicht bis ins

¹⁾ Vgl. Field, Origenis Hexapl. II 3 S. 904 ff., Tischendorf, V. T. graece, VII. ed., tom. 1 pag. 37.

²⁾ Genaues über die Art des Nachdrucks bei Joh. Dav. Michaelis. a. a. O. S. 3 f.

³⁾ animadversiones et praefationem adiecit.

⁴⁾ Den Abdruck unseres Textes bei Holmes-Parsons und Angelo Mai übergehn wir hier.

⁵⁾ Ueber die Anfertigung dieser Uebersetzung vgl., was Nestle zusammengestellt hat Th. L. Z. 1876, Sp. 178 f.

Einzelne rekonstruieren¹⁾. Auch diese Uebersetzung liegt nur in Einer, zu Mailand befindlichen, dem 8. Jh. angehörigen Handschrift vor. Sie wurde zum ersten Male veröffentlicht von Cajetanus Bugatus ܕܢܝܢܐ ܕܝܠܕܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ; Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetralpis desumptam. Ex codice syro-estrangelho bibliothecae ambrosianae syriace edidit etc. Mediolani 1788. Hierauf hat sie photolithographisch herausgegeben Antonio M. Ceriani im 7. Bande der monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibl. ambros., Mediolani 1874.

Den echten LXX-Text des Daniel in möglichster Reinheit darzustellen und zu untersuchen, ist unser Ziel.

Zur Erreichung desselben gilt es zunächst, den Chisianus (= G) und den hexaplarischen Syrer (= S) zu vergleichen. Diese Arbeit ist unsers Wissens bereits unternommen worden, zuerst von Bugatus in den adnotationes zu seiner Ausgabe S. 130 ff. und dann von Hahn in den Fußnoten zum griechischen Text. Abgesehen von Einzelheiten, die sie übersehen haben, fehlte ihnen das Material in der gesicherten Form, in der es uns heute vorliegt und folgte besonders Hahn einer unrichtigen Methode; endlich von Augustin Bludau, de alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica, pars I, Inaugural-Dissertation Münster 1891, S. 44. § 5. Er bietet nur quaedam annotationes criticae²⁾. Darum

¹⁾ Vgl. T. Skat Roerdam libri Jud. et Ruth, Havniae 1859 (cum dissertatione praemissa de regulis grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in V. T. ex graeco syriace vertendo). Die Grundsätze, nach denen das Daniel-Buch ins Syrische übertragen, ebenso wie die der griechischen Uebersetzung desselben, hoffe ich demnächst vorlegen zu können.


²⁾ Als ich schon am Abschlufs meiner Untersuchung stand, wurde ich durch Herrn Prof. Krawutzcky freundlichst auf diese Arbeit aufmerksam gemacht. In Manchem bin ich mit ihren Re-

haben wir im Folgenden noch einmal die Abweichungen sowohl im Text wie in den hexaplarischen Zeichen vollständig zusammengestellt und auf ihren textkritischen Werth geprüft.

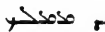

I. Schreibfehler ¹⁾.

a) in G:

cap. 2.





- v. 9. γνώσομαι ὅτι ... δηλώσητε: δηλώσετε.
 v. 11. μή τι ἄγγελος: allgemein bieten die Ausgaben τις ²⁾.
 v. 14. ἀριωχή τῷ ἀρχιμαγείρῳ: ἀριώχη. Vgl. zum Accent v. 15 u. Cozza's Anm. z. Stelle.
 v. 33. ὁστρακίνου : ὁστράκου.
 v. 45. συνηλόησε S am Rande ΣΥΝΗΛΟΛΗΣΕΝ: συνηλόησε.
 v. 47. ἐπ' ἀληθεί (sic): ἐπ' ἀληθείας. Vgl. v. 5. 8. 9. 8, 26.

cap. 3.

- v. 2. βασιλέων καὶ κυριεύων : βασιλεύων. ἐπεξουσιῶν: ἐπ' ἐξουσιῶν. Ebenso v. 3.
 v. 15. ἐμβληθήσεσθε : ἐμβληθήσεσθε.

sultaten zusammengetroffen. Ich citiere sie nur, wo ich ihr etwas zu danken habe.

¹⁾ Hier sind diejenigen Stellen zusammengetragen, bei welchen es sich von selbst oder durch Vergleichung von G und S ergab, dafs sie »fraglos durch Schreibfehler entsteht und ihre Korrektur absolut sicher.« E. Nestle, L. C. B., 1892, Sp. 274. — Es fehlen hier Stellen wie IV, 5 (8 f.) ἦν. XII, 1 χώραν. XIV, 13 καταστῆσαι u. ä. Sie werden in einem späteren Theil der Untersuchung unter anderm Gesichtspunkt behandelt.

²⁾ Diese Korrektur ist oben aufgeführt, weil sie in der That, den griechischen Text für sich betrachtet, nahe liegt; doch scheint S   schon εἰ μή τι gelesen zu haben, da er τις stets durch  wiedergiebt; andererseits εἰ μή τι bisweilen durch bloßes  übersetzt wird, Luc. 9, 13 u. ö.

- v. 24. προσεύξατο ... καὶ ὑμνησαν ܡܠܝܚܐ: προσεύξαντο.
Vgl. übrigens v. 25.
- v. 29. ἡγομήσαμεν: ἡγομήσαμεν.
- v. 35. ἄβραάμ: ἄβραάμ.
- v. 46. στίπυον: στυππιον. Bei Holmes-Parsons schwanken die Schreibungen zwischen στίπυον στυπ-
πύον στυππιον στυπειον.
- v. 47. δεηγεῖτο (i. d. Anm. διεηγεῖτο): διεχεῖτο.




cap. 4.

- v. 15 (19). ἐξερήμωσας: ἐξηρήμωσας.
v. 19 (23). κεκριμένα S am Rande ebenso: κεκριμένα.
v. 24 (28). ἐπὶ συντελείας τ. λόγου: ἐπὶ συντελείᾳ...
Vgl. v. 21 (25). 29 (31).
v. 25 (29). κ. τῆς βασιλείας σου 𐤕𐤌𐤁𐤀𐤃𐤏: κ. τὴν
βασιλείαν σου.
v. 29 (31). ἀγνοαί (sic): ἀγνοαί. Fehlt bei Cozza
i. d. Anm.
ἐ (am Schlufs ein. Zeile) ἐπληρώθησαν (am
Anfang d. neuen Zeile): ἐπληρώθησαν.
v. 31 (34). βασιλείαν βασιλέων 𐤁𐤓𐤍𐤁𐤏𐤂𐤁𐤓𐤏𐤁𐤏𐤁𐤏: βασι-
λείας β.
v. 32. γεάς: γενεάς. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
v. 34. τοῖς οἰκοῦσιν αὐταῖς 𐤔𐤏𐤁𐤏: ἐν αὐταῖς.



cap. 5.

- v. 1. τ. βασιλειῶν |ܠܡܢܬܐ ܕܚܝܟ| : βασιλείων. Vgl. 6, 18.
v. 2. οἰνοχοῆσαι : οἴνοχοῦσai.
v. 3. ἤνέχθη : ἥνεχθη.
v. 5. κατέναντι λύχνου : κ. λύχνου.
v. 7. ἀπαγγεῖ : ἀπαγγελαι.
v. 9. περὶ τοῦ (am Schluss ein. Zeile) τοῦ (am Anfang d. neuen Zeile) σημείου |ܠܗ ܫܺܠܘܳܪܒܵܐ :
περὶ τοῦ σημείου¹).


¹⁾ Nicht also τοῦτου, wie Tischendorf u. a. bieten.

- v. 4. ἀνα (am Schluß ein. Zeile) λὰς (am Anfang d. neu. Zeile): ἀνατολὰς.
καὶ καὶ πάντα: καὶ πάντα.
- v. 5. τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν  : τ. ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.
- v. 8. τέσσασα: τέσσαρα.
- v: 11. ὄρη: ὄρη.
καὶ εὐωδῶθησαν : κ. εὐωδῶθη.
- v. 25. πολλοὺς: πολλοὺς. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
- v. 27. ἀ (am Schluß ein. Zeile) ἀναστὰς (am Anfang d. neu. Zeile): ἀναστὰς.
πάλιν πάλιν: πάλιν.
ἐπὶ τὸ ὄράματι: ἐπὶ τῷ ὄράματι.

cap. 9.




- v. 2. τὸν τὸν προφήτην: τὸν προφήτην.
τῶν ἀριθμῶν : τὸν ἀριθμόν. Vgl. 7, 27.
- v. 11. ἢ κατάρα (i. d. Anm. καθάρα): ἢ κατάρα.
- v. 27. μετὰ ... καιροῦς καὶ ξβ̄ ἐτῶν : ἔτη.

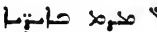
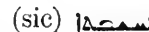








cap. 10.

- v. 3. κρέας καὶ οἶνον οὐκ εἰσῆλθεν: οἶνος.
- v. 8. καὶ οὐκ ἐ (am Schluß ein. Zeile) κατελείφθη (am Anfang d. neu. Zeile): ἐγκατελείφθη. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle.
- v. 20. γινώσκεις τί ἦλθεν : γινώσκεις εἰς τί ἦ. Vgl. Hahn's Anm. z. Stelle. Außerdem Sap. 4, 17. Sir. 39, 17. 21. Mt. 14, 31. 26, 8. Mc. 14, 4. 15, 34.
- v. 21. οὐθεὶς (i. d. Anm. οὐθεὶς): οὐθεὶς.

cap. 11.

- v. 6. οὐ μὴ κατισχύσῃ: κατισχύσει¹⁾.
- v. 9. αἰγύπου: αἰγύπτου.

¹⁾ Bemerkt seien aus v. 5 u. 6 folgende Uebersetzungen: v. 5. ἐπισχύσει . κατισχύσει αὐτὸν . v. 6. κατισχύσει (cod. syh) .

- v. 10. κατὰ σύρων: κατασύρων.
- v. 12. καὶ αὐ μὴ: καὶ οὐ μὴ. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
- v. 16. πάντα τὰ ἐν τ. χερσὶν : τὰ πάντα ἐν τ. χ.
ἐν τῇ χώρᾳ: ἐν τῇ χώρᾳ.
- v. 22. βαρχίονας: βραχίονας. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
- v. 25. διάνοια (sic) : διανοίᾳ.
- v. 26. παρελεύσονται : παρελεύσεται.
- v. 30. ὀργισθήσονται : ὀργισθήσεται.
- v. 38. κινήσει: (am Schlufs ein. Zeile) : κινήσεται. Vgl. Hahn's Anm. z. Stelle. Aufserdem Gen. 7, 14. 21.
- v. 41. μωάμ (nur i. d. Anm.): μωάβ.
- v. 42. ἐν γαῖς γαίαις: ἐν ταῖς γαίαις.
cap. 12.
- v. 1. παρελευσε (am Schlufs ein. Zeile): παρελεύσεται.
- v. 3. συνιε (am Schlufs ein. Zeile) ιέντες (am Anfang d. neu. Zeile): συνιέντες.
- v. 8. τίνος αἱ παραβολαὶ ... : τίνες.
cap. 13.
- v. 13. ἐλυλγίθει: ἐληλύθει. Fehlt bei Cozza i. d. Anm. ¹⁾.
- v. 28. παρωκοῦσαν (i. d. Anm. παρώκοῦσαν^{ουν}): παρώκουν.
- v. 32. κάλλους ἐπιθυμίας αὐτῆς    : ἐπιθυμίας κάλλους αὐτῆς.
cap. 14.
- v. 2. ἀρτάβαι ... πρόβατα ... μετρητὰς: ἀ. ... πρ. ... μετρηταί.
- v. 6. ὀμνύω: ὀμνύω.
- v. 26. ἤψησεν: ἤψησεν.

¹⁾ v. 7 ist ein dittographiertes *ἔνομα* durch darüber- und daruntergesetzte Punkte für ungültig erklärt.

Die hierhergehörigen Fehler (Fehlen der Plural-Punkte, Dittographierung oder Verstümmelung von Buchstaben u. ä.) sind, weil ihre Wiedergabe im Drucke zu ihrer geringen Zahl und Bedeutung in keinem Verhältniß steht, fortgelassen. Was an Wichtigerem hierhergestellt werden könnte, suche man unter den Text-Varianten: z. B. I, 5. III, 95. IV, 20 (24). XIII, 61.

a) Auslassungen durch Homoioteleuton:
cap. 2.

v. 41. Zwischen διμερῆς ἔσται und ἐν αὐτῇ S > G:
 ܠܡܥܠ ܕܠܚܡܐ ܥܠ ܚܡܐ ܥܠ ܚܡܐ. Hahn und Tischendorf: ἀπὸ τῆς
 βίβλης τοῦ σιδήρου ἔσται. Field: τῆς σιδηράς.

[illegible]

6*

δεῖται τρεῖς τῆς ἡμέρας, ἵνα ἡττηθῇ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως καὶ
 ῥιφῇ εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων. Field bietet statt des
 ersten ὅτι ein διότι. Mit Recht korrigiert er das ἐνώπιον
 in διὰ oder ἐν χερσὶ τ. β.

b) Glossatorische Zusätze:

Bei G:

cap. 1.

v. 10. (νεανίας) τῶν ἀλλογενῶν, eine sich weder bei S
 noch sonst irgendwo findende Glosse mit Rücksicht auf
 v. 3 Ende.


cap. 3.

v. 3. τοῦ ἐλθεῖν (εἰς τ. ἐγκαινισμὸν), ein weder bei S
 noch im MT oder Theod. sich findender harmonisierender
 Zusatz; vgl. die entsprechende Stelle in v. 2.

οἱ προγεγραμμένοι ist ein zusammenfassender Ersatz
 für die v. 2 gegebene Aufzählung der Beamten des Königs.
 S. zeigt noch die ursprüngliche Stelle des Ausdrucks. Vgl.
 Joh. Dav. Michaelis, a. a. O. S. 14. E. Nestle, i. d. Colla-
 tion des Chisian. mit d. Tischendorfschen Texte, Anm.
 z. Stelle.

Bei S:


cap. 9.


v. 23. , ein den Zusammenhang
 unterbrechender Einschub, der weder im MT noch in LXX
 und Theod. sich findet.

c) Die übrigen hierhergehörigen Varianten¹⁾:

S > G:

cap. 2.

v. 6.  וּבִן. Da auch G v. 3. 8. 9 dieses וּבִן
 bietet, ist es hier nach S zu ergänzen.

v. 9.  תָּוֶה. MT u. Theod. καὶ γνώσομαι. Auch
 hier scheint eine Ergänzung nach S geboten.

¹⁾ Besonders behandelt ist unten die Auslassung von αὐτός in
 Gen. u. Acc. bei G.

- [illegible]

¹⁾ MT u. Theod. bieten, bei im Uebrigen abweichender Anordnung, beide *ἐξουσία* wie G.

S, v. 96 in G u. S eine auf Einfluß des Theod. beruhende Interpolation ist.

- v. 95 u. 96. ܐܒܕܝܢܐܓܘܐ 'Aβδεναγῶ. Eine mir unerklärliche Variante. Vgl. oben v. 20.

cap. 4.

- v. 11 (15). μετὰ τῶν θηρίων τ. γῆς¹). Versehen in G; nach S zu ergänzen. Vgl. auch v. 12 u. Field z. St.

(ἐπὶ) πᾶσι (τούτοις). Nach S zu ergänzen?

- v. 15 (19). ὑπὲρ vor τὰ πρὸς τ. ἄγιον. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

- v. 20 (24). ἐν vor ἐλεημοσύναις. Ebenso. Vgl. Ex. 6, 6. Neh. 1, 10.

- v. 26 (30). ܡܕܢܐ ܡܕܢܐ οὐθεν. Syriasmus.

cap. 5.

- v. 1. καὶ ἀπὸ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ. Durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

cap. 6.



- v. 20. ὁ θεός σου ὃ λατρεύεις G. Vgl. v. 16: ὃ σὺ λατρεύεις. Vielleicht ist der Concinnität wegen in v. 20 ein σύ nach v. 16 einzuschieben. S übersetzt in beiden Fällen ܐܠܗܐ ܕܡܕܢܐ cō. Doch gewährt diese Uebersetzung kein Recht zur Korrektur von G.

cap. 7.

- v. 6. καὶ γλῶσσα (ܠܥܠܡܐ) ἐδόθη αὐτῷ. MT u. Theod.: καὶ ἐξουσία (ܡܕܢܐ) ἐδόθη αὐτῷ (αὐτῇ). Die Uebersetzung von S scheint nichts weiter als ein Versehen, vgl. IV, 5 (8): es hat ihm offenbar der Text von MT und Theod. vorgelegen. Da nun die fragliche Wendung, so wenig konkret sie ist, im Zusammenhang nicht wohl entbehrt werden kann, so vermute ich, daß hier eine der zahlreichen Auslassungen in G vorliege.

¹) Im Folgenden ist das Syrische, des bequemeren Druckes wegen, soweit irgend angängig, fortgelassen.

- v. 18. καὶ ἔως τοῦ ἀΐωνος. S = MT u. Theod. (vgl. Holmes-Parsons z. Stelle). Aus flüchtigem Schreiben leicht erklärliche Auslassung in G.
- v. 20. (καὶ) περὶ (τ. ἐνθς). Syriasmus.
- cap. 8.
- v. 5. καὶ οὐκ ἦν ἀπτόμενος τῆς γῆς. S = MT u. Theod. Vgl. VII, 18.
- v. 14. (θεοχίλιαι) καὶ (τριακόσται). S = MT u. Theod. Es zeigt sich hier, daß man nicht einfach mechanisch ergänzen darf im Blick auf VII, 18. VIII, 5 u. a. Stellen; überhaupt nicht mit S durch Dick und Dünn gehn, wie Hahn es thut. Sehr wahrscheinlich liegt hier ein Syriasmus vor. Vgl. Skat Roerdam, a. a. O. S. 32, § 26.
- v. 26. καὶ (τὸ ἔρχαμα). S = MT u. Theod. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen. Beachte das hexaplar. Zeichen in G an dieser Stelle: S. 94 ds. Abhdlg.
- cap. 9.
- v. 4. καὶ (ἐξωμολογησάμην). S = MT u. Theod. Vgl. die Bemerkung zu VIII, 14.
- v. 16. (εἰς δνειδισμόν) ἐγένετο. G = MT. S = Theod. Es scheint hier eine Beeinflussung von S durch Theod. vorzuliegen, wie III, 92 (25).
- v. 18/19. (σὺ ἐλάτειςον) ἡμῖν, am Rande σὺ ἐλέησον (سأله الله). Weder MT noch die beiden griechischen Versionen bieten ein Objekt. Da auch die Randbemerkung dasselbe fortläßt, erscheint es mir angezeigt, G nicht nach S zu ergänzen.
- v. 20. ἔως. S = MT u. Theod. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.
- v. 26. ἔως (καίρου συντελείας). S = MT u. Theod. Ebenso.



- v. 46. ἐπὶ πρόσωπον. Zusatz a. Theod.
cap. 3.
- v. 7. Das 1. τέ. Durch Versehen in S ausgefallen, nach G zu ergänzen. Vgl. v. 10. 15.
- v. 23. μὲν. Ebenso.
- v. 35. Das 2. διὰ. S am Rande  ohne Namenangabe. Zusatz a. Theod.
- v. 46. καὶ οὐ διέλιπον οἱ ἐμβάλλοντες αὐτοὺς ὑπηρεταὶ τοῦ βασιλέως καίοντες τὴν κάμινον. S nur am Rande. Beide ohne Zeichen oder Namenangabe. Zusatz a. Theod.
- v. 52. ὑπερψούμενος  Also G ὑπερ > S. Nach Theod.
- v. 58. κυρίου. Zusatz a. Theod.
- v. 80. πάντα. S am Rande dem Theod. zugeschrieben. Zusatz a. Theod.
- v. 100. ὥς μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ und ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Das doppelte Versehen in G tritt deutlich hervor bei der stichischen Schreibung:
- ὥς μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ· (sic)
ὥς μέγαλα καὶ ἰσχυ-
ρά· (sic) ἡ βασιλεία
αὐτοῦ ἡ βασιλεία
αὐτοῦ. βασιλεία (sic) αὐ-
τῶνος.
- cap. 4.
- v. 5 (8). καὶ (ἡ ἔρασις). Die Lesart von G verdient wohl darum den Vorzug, weil der Text von S an dieser Stelle überhaupt verderbt erscheint.
- v. 5 (8f.). ἐν αὐτῷ ὥκουν καὶ ἐφώτιζον πᾶσαν τὴν γῆν. Aus Versehen in S ausgefallen, nach G zu ergänzen. Vgl. Bugatus z. Stelle.
- v. 10 (14). ποιεῖ. Es scheint dieses Wort nur eine fehlerhafte Wiederholung des vorausgehenden

ποιεῖν. Vgl. Segaar z. Stelle u. dessen Citat IX, 3: ποιήσει καθὼς ἂν βούληται.

v. 24 (28). ἔτι τοῦ λόγου ἐν τῷ στόματι τ. βασιλέως ὄντος. Zusatz a. Theod. In S am Rande als solcher bezeichnet.

v. 25 (29). ἐπὶ (ἔτη ἑπτὰ). Syriasmus. Judith 16, 20. Luc. 4, 25. Act. 13, 31 u. ö.

cap. 5.

v. 2. καὶ (οἶνοχοῦσαι). κ. εἶπεν ἐνέγκαι . . . κ. οἶ.  . . .  ꝰ. G = MT u. Theod. Daher vermuthet Bugatus eine Beeinflussung durch Theod. Unter Vergleichung von I, 3. 4 wäre vor dem 2. Inf., sollte καὶ zu eliminieren sein, eine Partikel zu erwarten. Darum scheint mir die Lesart in G den Vorzug zu verdienen.

cap. 6.

v. 22. καὶ (ἔρριψας). Durch Versehen in S ausgelassen, nach G zu ergänzen.

cap. 7.

v. 15. οἱ διαλογισμοί μου. Ebenso.

cap. 8.

v. 9. ἐπινότην (sic) über ἐπανατολὰς gestellt. Zusatz a. Theod.

v. 17. καὶ (ἔστη). Ebenso wie VII, 15.

cap. 9.

v. 18. ἐπ' αὐτῆς. Zusatz a. Theod.

Anhang: Die Auslassung von αὐτὸς in Gen. u. Acc. bei G:

cap. 2.

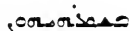

v. 36. τὴν κρίσιν δὲ αὐτοῦ. Also S αὐτοῦ > G. S = MT. u. Theod. Da der fragliche Ausdruck noch v. 4. 5. 9. 26. 45 sich mit αὐτοῦ findet, ist auch hier das Pron. nach S zu ergänzen.

v. 41. καὶ τ. δακτύλους αὐτῆς. MT u. Theod. ohne

Pron. Hier liegt ein Syriasmus vor. G ergänzt mit Theod. nur τ. δακτύλους. S muß dem vorhergehenden πόδες αὐτῆς entsprechend hinzufügen δ. αὐτῆς.

- v. 48. κατέστησεν αὐτὸν. MT u. Theod. bieten abweichenden Text. S konnte gar nicht anders übersetzen; i. G ist die Aufnahme des Objekts bei ἀπέδειξεν Beweis, daß dasselbe bei κατέστησεν gefehlt hat.

cap. 3.

- v. 93. ἐξ ὀνόματος . Syriasmus. Vgl. Esth. 2, 14 ὀνόματι .

cap. 4.

- v. 12 (16). τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.
v. 32. πάντας τοὺς ἀγίους αὐτοῦ. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

cap. 7.

- v. 1. παρὰ κεφαλὴν αὐτοῦ. S = MT u. Theod., mit einer geringen Abweichung.
v. 9. ὁ θρόνος αὐτοῦ. S = MT u. Theod.
v. 20. ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

cap. 8.

- v. 3. τὰ κέρατα αὐτοῦ.
v. 7. καὶ ἐπάταξε αὐτὸν. In G durch Zusatz aus Theod. verdrängt.

cap. 10.

- v. 5. τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. S = MT u. Theod. } Der
v. 6. οἱ πόδες αὐτοῦ. S = MT u. Theod.(?). } Text,
rein äußerlich betrachtet, nöthigt mit S zu
korrigieren. Es kann aber auch ein Syriasmus
vorliegen; im Griechischen ist das αὐτοῦ hinter
ὀσφὺν, weil dicht auf ἀνθρώπος εἰς folgend, sehr
wohl entbehrlich. Ebenso bei πόδες in der
Zusammenstellung οἱ βραχίονες αὐτοῦ κ. π.
Vgl. II, 41.

cap. 12.

- v. 7. τὴν δεξιὰν αὐτοῦ κ. τὴν ἀριστεράν αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

cap. 13.

- v. 61. κατὰ τῆς ἀδελφῆς αὐτῶν. S = Theod.

cap. 14.

- v. 22. ἐσέβοντο αὐτὸν. S = Theod. Diesmal ist G nach S zu korrigieren. Denn σέβωμαι c. acc. prec. Azar. 9. 67. hist. bel et drac. 5. — sap. 15, 18 (v. 6 ohne Belang). Mach. β 1, 3. γ 3, 4.

Ein Recht, G nach S zu korrigieren, liegt unter den obigen Stellen vor: II, 36. IV, 32. VII, 9. VIII, 7. XIV, 22. — Ein Syriasmus liegt sicher vor: II, 41. 48. III, 93. XIII, 61. Das Zusammenstimmen von S mit MT u. Theod. kann hier nicht ausschlaggebend sein. Vgl. VIII, 14 auf S. 87 ds. Abh. — Ein Syriasmus liegt wahrscheinlich vor: IV, 12 (16). VII, 1. 20. VII, 1. 20. VIII, 3. X, 5. 6. XII, 7. Zu beachten ist, daß das Pron. hier überall bei Körpertheilen steht.

III. Abweichungen in den hexaplarischen Zeichen.

cap. 1.

- v. 2. ✕ S εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ /. G καὶ τὰ σκεύη /. G S. — In G besteht der Fehler darin, daß der Asteriskus vergessen, der Metobelus doppelt gesetzt ist¹⁾; nicht darin, daß Asteriskus und (erster) Metobelus verwechselt sind. Gegen Bludau.

- v. 17. ÷ S καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ /. G S²⁾.

¹⁾ Unnötige Wiederholungen der Zeichen bei G u. S, wie in III, 1. 2. — 3. 7, sind nicht notiert; ebenso Entstellungen wie φν̄λὰς III, 2. ἐγέ̇νετο III, 91. ÷ καὶ εὐδ̇δόμενος VI, 4. (Ueber ihre Entstehung vgl. schon Bugatus, praef. § IV.) oder Verschreibungen wie /. ÷ III, 3. /. (sic) ✕ III, 91. — Absichtlich sind mit aufgeführt die Stellen V, 23. VII, 13. VIII, 26. XIII, 5.

²⁾ Der Vers ist nach Theod. interpoliert. Vgl. darüber in einem später. Theil der Untersuchung.

cap. 2.

v. 40. καὶ ✕ ὡς ὁ σίδηρος ./ 𐤀𐤁𐤁𐤁 ✕

v. 41. ✕ G S καὶ τοὺς δακτύλους (αὐτῆς) /. S.

cap. 3.

v. 3. ÷ καὶ ἔστησαν οἱ προγεγραμμένοι κατέναντι τ.
εἰκόνης ... 𐤀𐤁𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁𐤁 ÷.
Vgl. E. Nestle, a. a. O.

v. 5. ✕ G S αὐτῇ τῇ ὥρᾳ /. S.

v. 7. ✕ G S ὁ βασιλεὺς /. S.

v. 9. ✕ G S Ναβουχοδονόσορ τῷ βασιλεῖ /. S.

v. 15. ÷ S τῇ χρυσῇ /. G S.

v. 19. ἐπὶ ✕ S Σεδράχ Μισάχ καὶ Ἀβδεναγὼ /. S.

v. 21. ✕ G τοῦ πυρὸς ✕ S τὴν καιομένην /. S.

v. 36. ✕ S πολὺ /. S.

✕ S τῷ πλῆθει /. S.

v. 41. ✕ S ἡμῶν /. S.

v. 42. ✕ S ἔλεος /. G S.

v. 54. ✕ S θρόνου δόξης /. S.

v. 56. ✕ G S τοῦ οὐρανοῦ /. S.

v. 60. Das erste καὶ: bei S 𐤀𐤁𐤁𐤁 ✕ mit Namenangabe,
bei G über der Zeile eingefügt.

v. 62. ✕ S εὐλογεῖτε ... εἰς τοὺς αἰῶνας /. S.

v. 77. ✕ S ὄμβροι καὶ /. S.

v. 90. ✕ S τὸν κύριον /. S. Außerdem mit Namen-
angabe ¹⁾).v. 98 ff. ✕ G S Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλεὺς ... εἰς
γενεάν καὶ γενεάν /. S.

cap. 4.

v. 1. ÷ S ἔτους ὀκτώ καὶ (sic) δεκάτου τῆς βασι-
λείας /. G S. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle.v. 3 (7). ✕ S ἐπὶ τῆς κοίτης μου /. S. Außerdem
mit Namenangabe.

¹⁾ Von den zahlreichen Ungenauigkeiten Tischendorf's sei hier
nur berichtet: v. 90. ÷ G S καὶ εἰς τὸν αἰῶνα ... v. 91. ... αὐτοῦς
ζῶντας /. G S. v. 95. ÷ (sic) G S εἰς ἐμπυρισμὸν /. G S.

v. 5 (8). ÷ G S καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ . . . ἡ σελήνη
ἦν /. S . . . π. τ. γῆν. Zeichen in G fehlt.
Das Schlufszeichen von G u. S ist hinter γῆν
zu setzen.

v. 30 (33). βασιλεία ÷ G μου ÷ S ἐμοὶ καὶ ἡ δόξα
μου ἀπεδόθη μοι /. G S.

cap. 5.

v. 23. ÷ G σοι καὶ οὐκ εὐλόγησας . . . αὐτῷ. Vgl.
Cozza's Anm. z. Stelle: ⌘ (sic) καὶ οὐκ . . .
αὐτῷ.

cap. 6.

v. 4. ÷ G καὶ εὐδοούμενος ÷ S ἐν πραγματείαις τοῦ
βασιλέως /. S. Hier ist entweder mit G von
καὶ εὐδοούμενος bis ἔπρασσε in Zeichen einzu-
schliessen oder nur mit S ἐν πρ. τ. βας.

cap. 7.

v. 9. ✕ G S τροχοὶ αὐτοῦ πῦρ καίόμενον· ποταμὸς
πυρὸς ἔλκων /. S.

v. 11. ✕ S θεωρῶν ἡμῖν /. S.

v. 13. παρῆσαν /. G αὐτῷ (sic).

v. 15. ✕ G S ἐτάρασσόν με /. S οἱ διαλογισμοί μου.
Ein Schlufszeichen fehlt in G. Das von G
wie von S ist hinter μου zu stellen. Vgl. zu
dies. Verse unter II c, S. 90 ds. Abh.

cap. 8.

v. 3. ✕ G S καὶ τὰ κέρατα ὑψηλὰ /. S. Cozza's
Vorwürfe gegen Hahn u. Tischendorf i. s. Anm.
z. Stelle sind ungerechtfertigt.

v. 5. ✕ G S θεωρητὸν /. G S ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλ-
μῶν αὐτοῦ /. G.

v. 7. ✕ G S τὸν κριδὸν /. S.

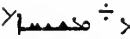

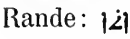


v. 13. ὁ ἕτερος ✕ S ἅγιος /. G S.

v. 26. ÷ G τὸ ὄραμα τὸ ἐσπέρας.

cap. 9.

v. 24. ÷ S καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον /. S.

✕ G S καὶ προσήτην καὶ εὐφράναι (sic) /. S.
Der Metobelus ist hinter προσφ. zu setzen. Vgl.
z. dies. Verse unter IV, S. 97f. ds. Abh.

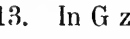
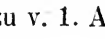
v. 26.  ÷ . G keine Zeichen. S noch am
Rande:    .1.

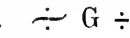
v. 27. ÷ S βδέλυγμα τῶν ἐργιμύσεων . . . ÷ G ἐπὶ
τὴν ἐργιμωσιν /. S. Der Obelus in G ist an
eine falsche Stelle gesetzt, der Metobelos ver-
gessen. Es ist nach S zu korrigieren.

cap. 11.

v. 9. ✕ S βασιλεὺς /. S.

v. 11. ✕ G καὶ στήσει ✕ S ὄχλον πολὺν /. G S. Hier
scheinen die Zeichen in G denen von S vor-
gezogen werden zu müssen.

cap. 13. In G zu v. 1. A Σ Θ, in S v. 1.   bei-
geschrieben.

v. 1—5.  G ÷ S καὶ ἦν ἀνὴρ . . . ἐν τῷ ἐνιαυτῷ
ἐκείνῳ /. G S. Vgl. noch besonders v. 5. ÷ G
καὶ ἀπεδείχθησαν . . . ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ /. G. Für
das Ganze vgl. Field z. Stelle, und Bludau.

cap. 14.

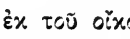
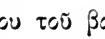
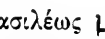
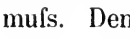
v. 6. ÷ S ὁμνῶ δὲ . . . θεῶν /. S.






v. 31. ÷ S ἦν /. S.

Nicht mit Unrecht sagt Bugatus von den hexaplarischen
Zeichen in G: multifariam peccavit amanuensis chisianus.
Mit Ausnahme der Fälle, wo eine besondere Anmerkung
gemacht ist, liegt jedesmal zweifellos ein Versehen in G
vor und ist nach S zu korrigieren.










IV. Text-Varianten:



cap. 1.

v. 5. ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως   .
Nach langem Schwanken komme ich zu der
Ansicht, daß hier ein Schreibfehler vorliegen
mufs. Denn die Präposition  dient im Sy-

rischen wohl zur Wiedergabe des Gen. partitivus — vgl. Skat Roerdam, a. a. O., S. 9 gen. part. plerumque etiam per ,. interdum autem per  exprimitur; e. g. Dan. 3, 45. 4, 12 — aber niemals zur Bezeichnung des Gen. possessivus. Die vorliegende Schwierigkeit wird ferner auf grammatischem Wege, etwa durch eine Beziehung des  zum Verbum nicht gehoben. Das Nächstliegende ist anzunehmen, dafs der Schreiber das erste  irrthümlich wiederholte, dasselbe auszustreichen sich scheute und nun, um ein ganz sinnloses  zu vermeiden, einfach  schrieb; und verstanden wissen wollte er die Sache dann einfach so, wie im Satze vorher vermuthet ist: zu geben ... aus dem Hause von Seiten des Königs.

cap. 3.

- v. 17. ἐν οὐρανοῖς  MT—. Theod. ἐν οὐρανοῖς. G bietet den Plural nur hier und v. 59, beide-mal mit Theod., der sonst auch überall den Sing. hat¹⁾). Der Plural in v. 17 ist gewifs eine Korrektur nach Theod.
- v. 26. εὐλογητός εἰ καὶ . . . ἡμῶν καὶ αἰνετὸν καὶ δε-
δοξασμένον τὸ ὄνομα . . .   
   . . . S = Theod.
- v. 27. ἀληθινὰ , am Rande . S im Text = Theod.
- v. 33. ἐγενήθη τῶν δούλων σου καὶ τῶν σεβομένων σε.

¹⁾ Das plurale tantum  schreibt S nur II, 38 mit den Plur.-Punkten (S 144r 2. Col. 4. Zl. v. u. stehn noch 3 Wörter, sämtlich mit Plur.-Punkten). Und, um das gleich hier mitzu-erledigen, v. 59 ist das  = εὐλογεῖτε am Ende verstümmelt.

- v. 14. ἔστησε G. ἔστησαν S. Die Lesart in S ist vorzuziehen.

cap. 7.

- v. 7. πολλὰι G. μεγάλαι S.

cap. 8.

- v. 11. εὐωδῶθη. Vgl. Schreibfehler z. Stelle, S. 81.

cap. 9.

- v. 17. καὶ ἐπὶ τὰς δεήσεις μου G. Statt μου bietet S αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

- v. 18. ἐπὶ ταῖς δικαιοσύναις ἡμῶν ... |مصدق| قد |ح|. G = MT u. Theod. Es ist mir zweifelhaft, ob hier zu korrigieren sei, da S den Plural δικαιοσύναι nur im Ez. 3, 20. 18, 24. 33, 13 (P [ed. Lee] übrigens auch hier nicht) bietet.

- v. 24. τὰς ἀδικίας σπανίσαι |ح| |مصدق|. G u. Theod. im Plur., MT (Qre) u. S im Sing. Der Sing. ist vorzuziehen.

τὰ ὀράματα καὶ προφήτην |مصدق| |س|. Zunächst ὄραμα bieten MT, Theod. u. S, und ist diese Lesart vorzuziehen. Ebenso ist aber der hexaplarische Einschub mit MT, Theod. u. G gegen S in Sing. zu setzen.

cap. 10¹⁾.

- v. 37. ἐπὶ τοὺς θεούς |س| |ح|. G = MT u. Theod. i. Plur. Vermuthlich sind in S die Plur.-Punkte vergessen. Vgl. III, 95.

- v. 41. ἀπὸ χειρὸς αὐτοῦ G. χειρῶν S. G = MT u. Theod. Der Sing. ist vorzuziehen.

¹⁾ X, 14. ὄρα |مصدق|, am Rande |س|. Vgl. darüber i. ein. später. Theil d. Untersuchung. Cozza's Anm. z. Stelle. Hingewiesen sei auch hier schon auf XI, 5 fin., wo G u. S bieten: καὶ δυναστεύσει δυναστεία μεγάλη ἢ δυναστεία αὐτοῦ. Vgl. dazu Cozza u. Field z. Stelle.

cap. 12¹⁾.

- v. 12. ἡμέρας χιλίας יללאל = ἡμέραι. Rein sprachlicher Unterschied.

cap. 13.

- v. 8. καὶ ἐπιθυμήσαντες αὐτῆς διέστρεψαν G. ἐπεθύμησαν αὐτῆς διαστρέφοντες S. Ex libera, ut videtur, versione, Field z. Stelle.
- v. 28. καὶ ἐλθόντες G. καὶ ἦλθον S. Letztere Lesart ist vorzuziehen²⁾.
- v. 48. ἀπεκτείνετε G. ἀποκτείνετε S. Die erstere Lesart ist vorzuziehen, Theod. κατεκρίνατε.
- v. 61. ἐποίησαν G. ἐποίησε S. Mit Theod. ist die Lesart in G vorzuziehen.
- v. 63. οἱ νεώτεροι ἀγαπητοὶ Ἰακώβ G. In S steht Ἰακώβ vor ἀγαπητοί. Eine ähnliche Umstellung der Wörter in G u. S vgl. XIV, 10.

cap. 14.

- v. 10. σὺ αὐτὸς ὁρᾷς, ὅτι κεῖται ταῦτα, βασιλεῦ G. In S steht βασιλεῦ zwischen ὁρᾷς und ὅτι. Da G XIII, 32 eine offenbar falsche Wortstellung (Wortverstellung) bietet, so ist ihm auch in diesen beiden Fällen nicht zu trauen.
- v. 13. σφραγισάμενος ܣܦܪܐܝܫܡܢܐ ܦܪܝܬܐ.
- v. 17. μέγας ἔστι ὁ βῆλ G. S nur βήλ, ohne Artikel.
- v. 20. εὔρε G εὔρον S.
- v. 26. μάζαν G. μάζας S mit Theod. Letzteres vorzuziehen.
- v. 33. Δανιήλ G. τῷ Δ. S. } Beidemale ist
ἐν Βαβυλῶνι G. εἰς Βαβυλῶνα S. } die Lesart in
Ebense Theod. } S vorzuziehen.

¹⁾ v. 6. Hahn unrichtig.

²⁾ Zu v. 35 vgl. Field, Auctarium z. Stelle.

V. Die Eigennamen:

	MT.	G u. Theod.	Su.P(eschittha).
cap. 1.			
v. 1.	יְהוֹאָקִים יְהוֹרָה נְבוּכַדְנֶאצַּר, sonst in Dan. stets נְבֻכַדְנֶאצַּר בָּבֶל	Ἰωακείμ τ. Ἰουδαίας. Ἰούδα Ναβουχοδονόσορ Βαβυλῶνος	ܡܠܟܡܢ ܝܫܢ ܝܫܢ ܠܨܠܡܢ ܥܠܡܠܟܐ
	יְרוּשָׁלַם	Ἱερουσαλήμ	ܐܝܪܘܫܠܡ
v. 2.	שָׁנָעַר	Σενάαρ. Σενναάρ
v. 3.	אַשְׁכְּנַז יִשְׂרָאֵל	Ἀβισσῆρι. Ἀσφανεζ Ἰσραήλ	ܐܬܝܢ ܐܬܬܝܢ ܐܬܝܠܐ ܐܬܝܠܐ
v. 4.	כַּשְׁדִּים אַרְמֻת	καλδαῖκῶν. Χαλδαίων Συριστί	ܟܬܝܠܐ ܟܬܝܠܐ ܐܝܬܠܐ ܐܝܬܠܐ
v. 6.	דְּנִיאַל חֲנַנְיָה מִישָׁאֵל	Δανιήλ Ἀνανίας Μισαήλ	ܕܢܝܐܠ ܚܢܢܝܐ ܡܝܫܐܠ
v. 7.	עֲזַרְיָה בַּלְטָאֲסַר שֶׁדְרָךְ מִישָׁךְ עֶבֶד נָגוּ	Ἀζαρίας Βαλτάσαρ Σεδράχ Μισάχ Ἀβδεναγώ	ܥܙܪܝܐ ܚܠܬܝܐ ܫܝܕܪܚ ܡܝܫܚ ܥܒܕܐ ܢܓܘ
v. 21.	כּוֹרֶשׁ	Κύρου	ܚܝܬܐ
cap. 2.			
v. 5.	אַרְיֹוֹךְ	Ἀριώχης Ἀριώχ	ܐܪܝܘܚ
cap. 3.			
v. 1.	דּוֹרָא	[ἐν πεδίῳ τ. περιβό- λου]. Δεσιρᾶ.	[ܕܝܪܐ] (a. R. ΠΕΡΙ- ΔΟΛΟΝ)] ܕܝܪܐ
cap. 5.			
v. 1.	בַּלְטָאֲסַר	Βαλτάσαρ	ܚܠܬܝܐ
v. 28.	לְמִדִּי פָּרַם (ps.).	Μύδοις Πέρσαις	ܠܡܝܕܝ ܡܝܕܝܐ ܡܝܕܝܐ

	MT.	G u. Theod.	Su.P(eschittha).
cap. 6.			
v. 1.	דָּרֹוֹשׁ	Δαρειτος	דְּרֹוֹשׁ
cap. 8.			
v. 2.	בְּשׁוֹשָׁן עֵלָם	ἐν Σοδόσις ἐν ἑλ ^α υμ ^α ατ ^α θ: (sic. vgl. Cozza, Anm.) Αἰλάμ.	עֵלָם
	אֱלִי (ps.).	[αἰλάμ] Οὐβάλ	אֱלִי [אֱלִי]
v. 16.	אֱלִי (ps.).	ὠλά ^α οὐλά ^α t (vgl. Cozza, Anm.). Οὐβάλ.	אֱלִי
	גְּבַרְיָאֵל	Γαβριήλ	גְּבַרְיָאֵל
cap. 9.			
v. 1.	אַחַשְׁוֵרוֹשׁ	[Ξέρξου] Ἀσσυήρου	اسم Payne Smith, col. 130. اسم
v. 2.	יִרְמְיָה	Ἰερεμίαν	יִרְמְיָה
v. 11.	מִשֶּׁה	Μωσῆ Μωυσέως	מִשֶּׁה
v. 15.	מִצְרַיִם	Αἰγύπτου.	מִצְרַיִם
v. 24.	עִיר קְדֻשָּׁה	τ. πόλιν Σιών. τ. π. τήν ἁγίαν.	עִיר קְדֻשָּׁה
cap. 10.			
v. 4.	חֲדָקָל (ps.).	Τίγρις. T. Ἐδδακέλ.	חֲדָקָל
v. 13.	מִיכָאֵל	Μιχαήλ	מִיכָאֵל
v. 20.	יָן	Ἑλλήνων	יָן
cap. 11.			
v. 30.	בָּבִילִי	Ῥωμαῖοι. Κίτιοι.	בָּבִילִי
v. 41.	אֱדוֹם	Ἑθώμ	אֱדוֹם
	מוֹאָב	Μωάβ	מוֹאָב
	עַמּוֹן	Ἀμμών	עַמּוֹן
v. 43.	לְבָיִם	Λίβυες	לְבָיִם sic
	בְּשִׁים	Αἰθίοπες	בְּשִׁים
cap. 13.			
v. 2.		Σουσάννα	סוּסָנָה

	MT.	G u. Theod.	S u. P(eschittha).
cap. 13.			
v. 2.		Χελκίας	ܡܚܡܝܐ
v. 56.		Σιδών. Χαναάν	ܣܝܕܝܢ (a. R. ܡܚܡܝܐ).
v. 64.		Ἰακώβ	ܝܥܩܒ
cap. 14.			
		Ἀμβρακούμ	ܐܡܒܪܚܐܡ
		Ἰησοῦς	ܝܫܘܥ
		Λευί	ܠܘܝ
		Ἀστράγηρ.
v. 1.		Ἀβαλ	ܐܒܐܠ
v. 2.		Βήλ	ܒܝܠ
		Βαβυλώνιοι	ܒܒܝܠܝܐܝܝܐ

VI. Die Eintheilung:

Was über die Eintheilung zu sagen ist, findet sich bei Bugatus S. 129f. und Cozza Xf. In G sind nur wenige Notizen, die Eintheilung betreffend, vorhanden, cap. I, II u. IV zu Anfang; und VII, 28. XII, 13. XIV, 30 als Unterschrift¹⁾. In S finden sich zu den angeführten Stellen die syrischen Uebersetzungen; dazu aber noch die Ueberschriften zu den übrigen 8 Abschnitten, in welche in den Handschriften unser Buch eingetheilt zu werden pflegt (siehe unten), sowie die bei Bugatus S. 162 ff. wieder-gegebene Unterschrift zum Ganzen.

Die 10 Abschnitte, in die das ganze Buch zerlegt ist, seien hier mitgetheilt:

MT.	S (am Rande).
cap. 1, 1—21 ist gleich	cap. 1.
2, 1—23	2.
2, 24—49	3.
3, 1—30	4, 1—25. 93—97 (dazwischen 25—92 Theod.).

¹⁾ Es ist unnöthig, den Text derselben hier wiederzugeben.

MT.	S (am Rande).
3, 31—4, 34	5.
5, 1—30 (Vgl. LXX)	6.
5, 31—6, 29	7.
7, 1—28	8.
8, 1—11, 6	9.
11, 7—12 Ende	10.

Als Schlußwort für diesen ersten Theil unserer Untersuchung möchten wir das Ergebnis hinstellen, daß wir in S einen werthvollen Helfer besitzen, um die menda sane multa (Bugatus) des G zu vermindern. Indes ist hierbei zu beachten, daß S natürlich selbst nicht ohne Fehler ist; ferner, daß die Verschiedenheit der beiden Sprachen (griechisch und syrisch) vielfach nur scheinbare Varianten hervorbringt. Es kann daher nur von Fall zu Fall entschieden werden, welcher von beiden Lesarten einer Variante der Vorzug zu geben ist. — Endlich sei bemerkt, daß G u. S an manchen Stellen dieselben Fehler zeigen. Hierauf wird in einem späteren Theil der Untersuchung im Einzelnen eingegangen werden.

Ueber Abfassungs-Ort und -Zeit, sowie Art und Inhalt von prov. I—IX¹⁾.

Von Lic. W. Frankenberg.

Schon eine flüchtige, vergleichende Lektüre des kanonischen Buches der *משלי-שלמה* und eines anderen Werkes aus demselben Litteraturkreise, etwa der Weisheit des Jesus Sirach, belehrt über die große Aehnlichkeit beider. Diese Aehnlichkeit besteht nicht nur in der gleichen litterarischen Einkleidung oder in Form und Inhalt einzelner Sprüche, nein, sie erstreckt sich auch auf grundlegende religiöse Vorstellungen und soziale Voraussetzungen der beiden Schriften. Es lohnt sich der Mühe, diese übrigens anerkannte Verwandtschaft genauer kennen zu lernen, soweit es für unsere Sache nötig ist. Wir vergleichen zu diesem Zwecke aus Gründen, die später klar werden, prov. I, 7—IX mit dem Buche des Sirachiden.

Die in prov. I—IX am meisten hervortretende Vorstellung ist offenbar die von der *חכמה*. Diese 'ח ist teils die weltschaffende Weisheit Gottes, teils Gabe Gottes

¹⁾ Benutzt wurden hauptsächlich: *Kuenen*, Einleitung III. 1. *Stade*, Geschichte des Volkes Israel II, S. 216 f. *Holtzmann*, Das Ende des jüd. Staatswesens, ebenda, S. 292 ff. *Delitzsch*, Das Salomonische Spruchbuch. 1883.

an den Menschen. Als jene »Weisheit« im ersteren Sinne ist die ח wie alles andere Geschöpf Gottes, aber das erste von allem Geschaffenen, vor Gründung der Welt, מִקְדָּם, מְעוֹלָם, ἐξ ἀῶνος. Ihr Ursprung reicht zurück in die Zeit vor Gründung der Berge (der הַרְרֵי עוֹלָם) und der Urwasser; sie war Gottes Gefährtin, als er die Grundfesten der Welt legte, sie assistierte ihm, als er Himmel und Erde schuf, prov. VIII, 22 ff. Σ 1, 4: »zuerst von allem ist die Weisheit geschaffen und Einsicht von Urzeiten her«. Deshalb versteht sie die Geheimnisse der Schöpfung, Σ 24, 3 ff., ja, sie selbst ist das ordnende Princip im Kosmos prov. III, 19 f.

Wie Gott der Schöpfer der Weisheit ist, so ist er auch ihr Herr und Besitzer, der einzige, der die ח verleihen kann: παῖσα σοφία παρὰ Κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα, Σ 1, 1. 8. prov. II, 6. Gott schenkt diese Weisheit dem, der ihn liebt, d. h. der ihn fürchtet und ehrt, Σ 1, 10 f., und insofern ist die Furcht Gottes der Weisheit Anfang, prov. I, 7. Gott teilt dem Menschen diese Weisheit mit durch מוֹסֵר und הוֹכָחָה, d. h. durch schmerzhaftes Züchtigen und bittere Zurechtweisungen, prov. III, 11 ff.¹⁾ IV, 13. Denn wer Gott dienen und Weisheit empfangen will, muß sich auf περικαταμύγει gefaßt machen; in dem Feuer der Trübsal zeigt es sich dann bei dem Frommen, ob seine יִרְאָתִי, sein Vertrauen auf Gott, standhaft ist. Bewahrt der Mensch seine πίστις, die sich in der μακαροτυμία während der ταπείνωσις zeigt, so wird sich Gott ἐπ' ἐσχάτῳ zu ihm bekennen und ihn auch äußerlich mit Reichtum, Ehre und langem Leben segnen, Σ 2. Diese religiös sittliche Ueberzeugung, daß Gott schließlich sich in Gnaden dem Menschen, der an ihm unerschütterlich festhält, zuwenden wird, erscheint so einestheils als Bedingung für den Empfang der Weis-

¹⁾ In prov. III, 12 leg. "יִכַח אֶחָדֶיךָ".

heit und ist doch andernteils selbst der Inbegriff der 'ח. Dafs man sich auf Gott verläfst, in aller Drangsal die Furcht vor ihm festhält, trotz aller Wirklichkeit die unzweifelhafte Gewifsheit hochhält, dafs Gott schliesslich den Gerechten öffentlich anerkennen mufs, den Gottlosen öffentlich verwerfen mufs — das ist der Inhalt der wahren Weisheit; nicht Klugheit, nicht philosophische Gewifsheit ist das Ausschlaggebende in diesem Begriffe, sondern der Glaube an den vergeltenden Gott, prov. III, 5—7. Die Negation des »Thoren« richtet sich auf diesen Glauben, an den sich der fromme Dulder mit aller Energie der Selbsterhaltung anklammert. Die 'ח des Frommen besteht also darin, dafs er sich in dem Glauben, dafs Gott ihn schliesslich irdisch segnen mufs, nicht irre machen läfst, — das ist freilich auch eine »Klugheit«, aber doch eine sehr weitsichtige, vgl. Σ 7, 36.

Dies Vertrauen auf Gott allein ertötet in dem Menschen allen Hochmut, jegliches Trotzen auf eigne Kraft und Klugheit, prov. III. 5. Die Furcht Gottes weckt in dem Frommen die charakteristische Tugend der Demut, Σ 3, 18: »je gröfser du bist, desto mehr erniedrige dich, so wirst du vor dem Herrn Gnade erlangen; denn grofs ist die Macht des Herrn und von den Demütigen (ענויים) wird er gepriesen«. Demut und Furcht Gottes werden lebendig und praktisch wirksam in dem Halten der göttlichen Gebote, deren Zusammenfassung gewöhnlich negativ gegeben wird, סור מרע oder שנאה רע prov. II, 7. VIII, 18. Das Halten der göttlichen Gebote ist für den Begriff der Weisheit notwendig und wichtig: es giebt für den Juden keine Weisheit ohne Wandel nach dem Gesetz, Σ 19, 20: *πᾶσα σοφία φόβος Κυρίου καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου*. Diese *τήρησις τῶν ἐντολῶν* giebt der jüdischen 'ח ihren Charakter: sie ist nicht eine Erkenntnis von philosophischen Dingen, sondern Wandel in Gottesfurcht mit dem steten Ausblick auf das Ende des Lebens, die *אחרית, ἀ ἐσχατα*,

wo der Richter mit Lohn und Strafe wartet. Der Gedanke der Vergeltung ist die religiöse Kraft der damaligen Zeit, der Kardinalpunkt der ganzen religiösen Weltanschauung, vgl. Σ 7, 36: »in allen deinen Thaten denke an dein Ende, so wirst du ewiglich nicht sündigen«.

Neben diesen durchaus einheitlichen Begriff der Weisheit tritt nun eine zweite Bedeutung von 'ח hinzu. Man nennt nämlich auch die Zusammenfassung der Erfahrungen, welche der Fromme in dem Läuterungs- und Prüfungsleiden macht und sammelt, also das Resultat der מוסר und תוכחות Gottes, חכמה. Die 'ח in diesem Sinne ist offenbar ein Sammelname für alle möglichen Verhaltensmafsregeln, die wenig mehr gemeinsames haben, als dafs sie, anders als jener centrale Begriff von 'ח, das nächste Wohlergehn des Menschen erhalten und fördern wollen; diese 'ח umfaßt אמרים, מצות, תורות, מזמור, דעה etc. Es sind hauptsächlich gewisse Klugheitsmafsregeln, die die Väter durch die Erfahrung gewonnen haben und den Nachkommen als kostbares Erbe vermachen, vgl. Σ 8, 8 f.: »übersieh' nicht die Erörterung der Weisen und in ihren Sprüchen studiere fleifsig; denn von ihnen wirst du Bildung lernen und den Grofsen zu dienen. Vernachlässige nicht die Erörterung der Alten, denn auch sie haben es wieder von ihren Vätern gelernt; von ihnen wirst du Klugheit lernen und Antwort zu geben in der Stunde der Not«. Als solche Tradition ist die 'לקח ח, prov. IV, 2. Die Väter sind klug geworden durch Schaden (ערמה) und um den Söhnen ihre bitteren Erfahrungen zu ersparen, teilen sie ihnen diese Verhaltensmafsregeln mit, die hauptsächlich Klugheit und Vorsicht im Verkehr mit andern Menschen anempfehlen. Der griechische Uebersetzer giebt ערמה gewöhnlich sehr passend mit πανσπερχία, als Folge der παίδεια, prov. VIII, 5. Σ 6, 32. 31, 9 ff. Dafs in der 'ח wirklich dieser Begriff der πανσπερχία-ערמה enthalten ist, sagt sie selbst prov. VIII, 12: »ich, die Weisheit, ver-

stehe mich auf Klugheit (Geriebenheit, ערמה; leg. סבנתי pro שכ') und kluge Anschläge besitze ich«, vgl. prov. VIII, 5. Gewifs berührt sich diese Bedeutung auch mit dem oben erwähnten centralen Begriff der ה' = Glaube an die schließliche Vergeltung Gottes; wenn z. B. die ה' in prov. I vor dem Umgang mit den bösen Buben warnt, so läßt sich das sowohl aus dem Vertrauen zu Gott begründen — insofern der Anschluß an die Bösen ein Zeichen des Mißtrauens gegen den vergeltenden Gott ist prov. III, 31. Σ 9, 11f. — als auch aus kluger Vorsicht und Zurückhaltung. Wenn dagegen die ה' von dem Verkehr mit dem ehebrecherischen Weibe abrät mit der Begründung, daß der Mensch sich dadurch leiblich und materiell ruiniert (prov. V), so ist diese »Weisheit« offenbar nur ganz gewöhnliche Klugheit: ebenso möchte es schwer sein, für die Warnung des Spruchdichters vor dem Gutsagen für den Nächsten prov. VI einen anderen Grund ausfindig zu machen, als die Vorsicht des geriebenen Geschäftsmannes und der Ermahnung zum Fleiße (prov. VI) ein anderes Motiv unterzulegen, als das der nächstliegenden Nützlichkeit. Beim Siraciden zeigt sich diese ψυχική σοφία hauptsächlich in der klugen Zurückhaltung vor andern, in der berechneten Demut und Bescheidenheit vor den Großen der Erde, besonders aber in der Herrschaft über die Zunge und in der Bescheidenheit (Σ 8, 1). Diese Weisheit giebt Anleitung, wie man den Großen begegnen soll Σ 8, 8ff. 13, 9: »wenn dich ein Großer ladet, sei demütig, desto mehr wird er dich laden«. Σ 11, 1: »die Klugheit des Geringen erhebt ihn zu Ehren und setzt ihn mitten unter die Großen«; vgl. noch Σ 4, 24. 5, 1. 13. 7, 4f. 8, 1. 20, 7. 23. Klassisch formuliert ist Motiv und Endzweck dieser ה' Σ 12, 1: ἐὰν εὖ ποιῇς, γινώθι τίνα ποιεῖς καὶ ἔσται χάρις τοῖς ἀγαθοῖς σου.

Die ה' in diesem Sinne, als kostbares Erbe der Erfahrung der Väter, der חכמים, ist es nun, welche haupt-

sächlich personifiziert wird und in den Sprüchen das Wort führt. Zwar fehlt auch die Personifikation der Weisheit als kosmischer Potenz nicht, sie tritt aber doch nur gelegentlich hervor: was in den Sprüchen ruft, redet, bittet, warnt, ist doch hauptsächlich jene personifizierte Tradition, die Sammlung einer langen Erfahrung; man weiß oft nicht, redet die Weisheit zu ihren Jüngern oder spricht der erfahrene Mann zu seinem Sohne, aber beides ist einerlei, denn der Vater giebt ja nur die 'ח weiter, deren Mund er ist, prov. IV, 2 ff. Σ 8, 9. Diese 'ח wird dargestellt als eine Frau, die auf den Straßen und in den Gerichtshallen bei den Thoren der Stadt ihre Stimme erschallen läßt: kommt her, ihr Leute, vernehmt meine Sprüche und Mahnungen, damit ihr vor Schaden und Verderben behütet werdet, prov. I, 20 ff.¹⁾ Sie hat in der Stadt ein Haus, prov. IX. Σ 14, 20 ff. 51, 23, in welchem sie ein köstliches Gelage anrichtet; durch ihre Dienerinnen läßt sie alle Bürger der Stadt einladen zu freiem Mahle: kommt, eßt von meinem Gericht und trinkt von dem Weine, den ich gemischt habe, prov. IX. Es ist aber nicht gewöhnliches Brod und Wein, mit dem sie ihre Gäste bewirtet, sondern ἀρτος συνέσεως und ὕδωρ σοφίας, Σ 15, 3, d. h. die Weisheit bietet unter Brod und Wein sich selbst zum Essen dar, deshalb sagt sie beim Siraciden: »kommt her zu mir, die ihr meiner begehrt, esset euch satt an meinen Erzeugnissen; denn die Erinnerung an mich (זכרי) ist süßer als Honig und mein Besitz (נחלתי) süßer als Honigseim: wer mich kostet, wird mehr Hunger bekommen, wer mich trinkt, wird mehr Durst bekommen«, Σ 24, 19 ff. Σ 51, 23 ladet die Weisheit ein zur Einkehr in ihr Haus: kauft euch ohne Geld, wenn ihr hungert und dürstet. Endlich ermahnt die Weisheit prov. VIII, 34 f. zu fleißigem Besuche ihres

¹⁾ prov. I, 21 leg. מִן statt des unverständlichen מִמֶּנּוּ.

Lehrhauses: wie der eifrige Schüler nicht von der Schwelle des Lehrers fortkommt, so soll der Mensch, der Weisheit liebt, immer an ihrer Thüre lauschen. Dieselbe Vergleichung findet sich Σ 14, 23: »(glücklich der Mann) der vorgebeugt durch ihre Thüren hereinblickt und an ihren Pforten lauscht«. Die Parallele der Darstellungsart der ח hier und dort ist in jeder Hinsicht eine vollkommene.

Für diejenigen, die sich ihr hingeben, sorgt die Weisheit wie eine Mutter — Anrede: בני, Σ 15, 2 — oder eine Schwester, prov. VII, 4, ja wie ein liebendes Weib prov. IV, 8. Σ 15, 2; sie behütet und bewahrt seinen Weg vor jedem Anstosse prov. II, 11. IV, 6. 8. 12. Σ 14, 27 und bringt ihn zu Ehre und Wohlstand prov. IV, 8. VIII, 21 III, 8¹⁾. Σ 4, 11 f. In ihrer Nähe wohnt der Mensch sicher und geschützt Σ 4, 15^b 14, 26 f., sie giebt dem Menschen εὐφροσύνη und χαρά und verleiht ihm μακροημέρευσις, vgl. prov. III, 16: »Langes Leben ist in ihrer rechten Hand, in ihrer linken Reichtum und Ehre«.

Die Gleichheit der in prov. I—IX und dem Buche Jesus Sirach zu Grund liegenden Vorstellungen von der Weisheit tritt noch konkreter hervor bei einer Vergleichung der Typen des Frommen und Gottlosen hier und dort.

צדיק ist derjenige, der Gott wahrhaft fürchtet und vom Bösen abläßt. Diese Furcht vor Gott und die Abwendung von dem Bösen zeigt sich in dem Halten der göttlichen Gebote, prov. III, 4 f. Σ 23, 27. Zu den göttlichen Geboten gehören neben gewissenhafter Erfüllung der kultischen Pflichten gegen Gott, prov. III, 9, besonders die Pflichten der Nächstenliebe und der Verträglichkeit: dem Nächsten Gutes thun, wenn man's kann, und gegen seinen Nachbarn nichts Böses ersinnen prov. VII, 27 ff. Σ 4, 1 ff. 7, 12. 32, und nicht falsch sein mit der Zunge, prov. IV, 24. Σ 28, 13 ff. Dies Halten des göttlichen Ge-

¹⁾ prov. III, 8 leg. ח' ל' שאלך vgl. prov. IV, 22.

setzes ist in der Furcht vor Gott, dem Richter und Vergelter, begründet: »in allen deinen Thaten denke an dein Ende, so wirst du ewiglich nicht sündigen«, Σ 7, 36. Der Fromme, der so den göttlichen Willen anerkennt und sein Gesetz erfüllt, unterwirft sich damit Gott bedingungslos in Demut (vgl. עֲנוּ), er hofft alles nur von Gott allein, prov. III, 5 ff. Indem so der Gerechte den Willen Gottes thut, sorgt er zugleich auf's beste für sein eigenes Wohlergehen, denn wo der Mensch das Seine thut, läßt's auch Gott an seinem Teile nicht fehlen: Glück und Zufriedenheit, Reichtum und Ehre sind die begehrenswerten Gaben, mit denen er seinerseits den Frommen als צַדִּיק anerkennt, jene Güter sind die צַדִּיקָה im objektiven Sinne. Weil der Fromme in dem Wandel in der Furcht Gottes für sein eigenes wohlverstandenes Interesse am besten sorgt, ist er zugleich als חָכָם der wahrhaft Kluge. Auf den Wegen des Gerechten blüht Segen und Glück, reift leibliches und geistiges Wohl: Gott selbst bewahrt den Fuß seines Knechtes, ist Schutz und Schild dessen, der auf ihn traut. Die Zusammenfassung alles Guten, das der Mensch von Gott empfängt, heißt הַיִּים; darunter versteht der Spruchdichter alles, was das natürliche Wohlergehen des Menschen fördert: leibliche und geistige Gesundheit, Wohlhabenheit, Reichtum, Ansehn und Ehre, und nicht zuletzt glückliches Familienleben und hohes Alter, prov. II, 18 ff. III, 2 ff. 16 f. 23 ff. IV, 13. 22 f. Σ 1, 12 ff. 4, 12. 11, 1.

Freilich fehlen auch im Leben des Frommen Unglück und Leid nicht; ja, gerade ihm geht es gewöhnlich schlecht, in Armut, Unterdrückung und Anfeindung von Gegnern scheint es oft, als ob Gott ihn vergessen und verlassen habe. Aber diese Leiden sind bei dem Gerechten nur väterliche Züchtigungen Gottes, mit dem Zwecke, ihn noch mehr in der Furcht Gottes und dem alleinigen Vertrauen auf ihn zu stärken, ihn noch vollkommener zu machen, wie Gott ihn haben will: »denn welchen Gott

lieb hat, den züchtigt er, er sendet Schmerzen dem Sohne, den er leiden mag«, prov. III, 12. Wenn in dem Feuer der Trübsal alle irdischen Hoffnungen, Reichtum, Ehre, Macht und Ansehn vor dem Frommen versinken, dann hält er sich mit aller Kraft an Gott allein: er vertraut auf ihn, ohne an seiner Gerechtigkeit irre zu werden, prov. III, 31. 5, er hängt an Gott und läßt ihn nicht, alles, was Er schickt, trägt er in Geduld und Hoffnung, Σ 2, 3 ff. Die Trübsal erscheint demnach sowohl als liebevolles Erziehungsmittel Gottes, wie als Prüfungs- und Läuterungsleiden. Wir finden beide Anschauungen, die erstere deutlich ausgesprochen, prov. III, 12, die zweite ebenso deutlich vorausgesetzt z. B. prov. III, 31. IV, 13 f.: in deinem Unglück falle nicht zu den Gottlosen, deren Glück du siehst — für den, dem diese Warnung gilt, ist die Züchtigung Gottes offenbar ein *πειρασμός* zum Abfall. Die Ansicht, daß das Leiden eine Prüfung Gottes sei, liegt allen Mahnungen und Warnungen des Spruchdichters zu Grunde und ist denn auch beim Siraciden besonders häufig ausgesprochen. Im Anfang seines Glaubensstandes führt Gott den Menschen schwere Wege, um zu sehen, ob es der Fromme mit seiner Gottesfurcht auch ernst meint: er schickt ihm Leid und Trübsal, bringt Furcht und Verfolgung über ihn, nimmt ihn in seine Schule, bis er ganz fest geworden ist, — dann wendet er sich wieder freundlich zu ihm und erquickt ihn mit allem Guten, Σ 4, 17 ff.¹⁾ Wer kein festes Vertrauen zu dem Herrn hat, der fällt in dieser Zeit von ihm ab und den läßt Gott in der Not verkommen. Der Gerechte aber bleibt fest an Gott hängen; er läßt sich nicht verleiten, an Gottes Gerechtigkeit irre zu werden und zu den Gottlosen überzugehn; ist auch die Versuchung zum Zweifel an Gottes Vergeltung nach den Thaten der Menschen noch

¹⁾ Der letzte (5.) Stichus von v. 17 ist übrigens Dublette zum zweiten Stichus.

so groß — prov. III, 31 ff. IV, 13. Σ 5, 4 f. 7 ff. 9, 11. 11, 21 —, sein Glaube, daß Gott sich schließlich zu dem Gerechten bekennen muß, ist noch größer vgl. Σ 2, 10. Und dies Vertrauen des Menschen wird von Gott glänzend gerechtfertigt: wenn er gemerkt hat, daß der Fromme unerschütterlich an ihm festhält, wendet er sich ihm in Güte wieder zu; den, der ohne Sünde die Versuchung überstanden hat, erkennt er durch reichen Segen leiblichen und geistigen Glückes nun auch öffentlich als einen צדיק an. So sind die Leiden des Gerechten nur etwas vorübergehendes, etwa wie eine vorüberziehende Wolke vor der Sonne der göttlichen Gnade oder des göttlichen Segens — denn beides ist eins —, die nachher um so heller wieder leuchtet. Deshalb kann der Siracide mit Recht sagen, Σ 36, 1: τῷ φοβουμένῳ Κύριον οὐκ ἀπαντήσεται κακὸν ἀλλ' ἐν πειρασμῷ καὶ πάλιν ἐξελεῖται.

In diesen Züchtigungen Gottes sammelt der Fromme allerhand weise und heilsame Erfahrungen, durch die göttliche παιδεία wird er ein πεπαιδευμένος, Σ 31, 9 ff. 6, 32. In Not und Armut erfährt er den Wert der materiellen Güter, Reichtum, Gesundheit und Ansehen, lernt er es, sich vor Verlusten zu bewahren und sein Geld durch Fleiß und Vorsicht zu mehren; er ist durch Schaden klug geworden: er hütet sich, sein Wort für jemanden zu verpfänden oder für seinen Nächsten Bürgschaft zu leisten, prov. VI, 1 ff.

So verhilft Gottes Segen und seine eigne Klugheit dem Frommen zu einem glücklichen Leben, es ergeht ihm wohl, wenn auch oft erst spät, und wenn er in hohem Alter stirbt, läßt er Kinder zurück, die sein Ebenbild sind, Σ 30, 4; »denn die Gerechten werden das Land bewohnen und die Frommen darin bleiben«, prov. II, 21.

In allem das gerade Gegenteil des Frommen ist der Gottlose, der רשע. Sein Leben ist nicht geregelt durch den Ausblick auf das Ende und die Furcht vor dem

Richter — er lebt in den Tag hinein, unbekümmert um das, was Gott morgen bringt: er glaubt nicht an die Vergeltung Gottes, und darin besteht seine Thorheit $\alpha\alpha\tau'$ $\xi\sigma\chi\eta\nu$; denn Gott kommt doch eines Tages, um ihn zu strafen. Aber auch sonst verdient er den Namen eines כסיל: durch Ausschweifung zerrüttet er seine Gesundheit, verliert Ehre und Achtung vor den Menschen, bringt sich um sein Hab und Gut, prov. V. VI, 32 ff. Sein blinder Haß richtet sich besonders gegen die Frommen: ihnen stellt er nach und sucht sie durch Falschheit, süße Worte auf der Zunge und Hinterlist im Herzen, zu Fall zu bringen. Durch boshafte Tücke entzweit er Brüder und stiftet Prozesse, in denen er als falscher Zeuge fungiert, prov. VI, 19. Gegen den Armen ist er unbarmherzig und hilft ihm nicht, wenn er es auch kann, prov. III, 27 f. Wo er hinkommt, erregt er durch sein doppelzüngiges Wesen Haß, Neid und Unfrieden, Σ 28, 13 ff. Seine hinterlistige Falschheit hält er für Klugheit, auf die er stolz ist; deshalb vertraut er auch nicht auf Gott, sondern verläßt sich in sicherem Uebermuth auf seine eigne Weisheit, prov. III, 5 ff. VI, 17. Trotz seiner Bosheit geht es ihm gewöhnlich äußerlich gut, so daß sein Glück oft ein Gegenstand des Neides für die Frommen wird, prov. III, 31. Σ 5, 8. 9, 11 f., und er trotzig prahlend fragen kann: »ich habe gefrevelt — und was ist mir geschehen?« Σ 5, 4. Allein rechte Ruhe und rechte Sicherheit kann er in seinem Besitze doch nicht finden: der Schlaf flieht ihn oder es plagen ihn schwere Träume, aus denen er aufschreckt (פחד), prov. III, 24. Noch zögert Gott in seiner Langmut, Σ 5, 4, oder auch um den sichern Sünder vollkommen reifen zu lassen für den Tag der Heimsuchung — da plötzlich, wie ein Blitz aus heiterm Himmel, fällt der strafende Arm, der schon lange ausgereckt war, auf den gänzlich verstockten Sünder nieder; mitten in seinem Glück, als er sich am

sichersten wähnte, überfällt den Gottlosen der פחד פתאם, שואה, איד, die καταστροφή, das Verderben, das er ferne glaubte, prov. I, 26 ff. En peu d'heures Dieu labeure. Was der Gottlose während seines ganzen Lebens zusammengebaut hat, vernichtet das Unwetter des göttlichen Grimmes in wenig Stunden. Ja, wenn der Sünder schon auf dem Totenbette liegt, da noch, im letzten Augenblicke, erreicht ihn die vergeltende Strafe des Herrn. Es kommt ein Tag, an dem Gott mit dem Frevler abrechnet, das ist die ἡμέρα ἐπαγωγῆς, der individualisierte 'יום' der Profeten, Σ 5, 8. 9, 11f. 11, 26. So werden die Gottlosen schliesslich zu Schanden, der Fluch erbt sich auf ihre Kinder, Σ 11, 28, und ihr Geschlecht wird ausgerottet aus dem Lande Jahve's, prov. II, 22.

Das spezifisch Jüdische in den hier kurz gezeichneten religiösen Vorstellungen hat man oft nicht genügend beachtet. Gewöhnlich sagt man, die Lehren der חכמה seien allgemein menschliche Weisheitssprüche an die Menschen als solche gerichtet und der צדיק und der רשע seien Typen des menschlichen Geschlechtes. Dies Urteil basiert jedoch auf ungenügender Beobachtung. Der 'צ ist in den Sprüchen wie überall der rechte Jude und der 'ר ist der Bösewicht innerhalb der jüdischen Gemeinde. Die 'ח ist als τήρησις τῶν ἐντολῶν ein ganz spezifisch jüdisches Produkt, das nur auf dem Boden des Bundesvolkes möglich ist: Heiden werden in den Sprüchen nicht erwähnt, liegen überhaupt ganz ausserhalb des Gesichtskreises unseres Spruchdichters, der nur innerjüdische Angelegenheiten behandelt. Es ist freilich richtig, dafs wir in den Sprüchen nichts hören von Israels speziellem Bundesverhältnisse zu Jahve, von seinem Vorzuge vor den anderen Völkern, von Jahve's Stellung zu den Göttern und anderen Gedanken, an die man aus den Profeten gewöhnt ist. Diese Verhältnisse werden eben gar nicht diskutiert, sie sind die stillschweigende Voraussetzung und

festliegende Basis alles Denkens und Empfindens. Andererseits hat man dem Spruchdichter — wegen der Uebereinstimmung seiner »sittlichen« Forderungen mit denen der Profeten — sogar die Ehre erwiesen, ihn homogen mit den alten Profeten zu finden — allerdings nur in Einzelheiten. Aber gerade diese Einzelheiten zeigen, daß er im ganzen einen andern Geist hat als die Profeten Israels. Diese verkündigten ihre Ueberzeugungen als unbedingte Forderungen Jahve's, aus dem grundlosen Muß ihrer sittlichen Natur heraus: was sie predigen, ist der Wille des Heiligen Gottes Israels, in ihnen selbst geboren; nichts liegt ihnen ferner, als die göttlichen Gebote, deren Organ sie sind, durch den Hinweis auf ihre Nützlichkeit zu begründen und zu profanieren. Eben hierin zeigt sich, daß der Profet von dem Spruchdichter soweit wie der Himmel von der Erde absteht. Was der letztere vorbringt, ist nicht eine lebendige Geburt, sondern ein überkommenes Erbe oder ein Produkt des Studiums (חקל), dessen Wahrheit er durch seine Nützlichkeit erweist. Etwaige Beziehungen zwischen dem Spruchdichter und dem Profeten sind rein litterarische, d. h. leblose. Außerordentlich wichtig ist auch in dieser Beziehung der Prolog des Siraciden: »... so gab sich mein Großvater Jesus mit viel Eifer der Lektüre des Gesetzes, der Profeten und der andern väterlichen Bücher hin und fühlte sich, nachdem er sich hierin genügende Bildung erworben hatte, getrieben, auch selbst etwas die Erziehung und Weisheit betreffendes zu verfassen« (συγγράψαι) etc. Die Quelle der σοφία, aus der der Verfasser schöpft, sind ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πατρια βιβλία, vgl. Σ 24, 23. Es ist ganz verkehrt, die Begriffe »Gesetz« und »Profeten« wie feststehende Schemata an eine litterarische Erscheinung wie unsere Sprüche anzulegen und von da aus dieselbe zu verstehen zu suchen. Die Zeit der Profeten ist längst vorüber, die Aera des Kultusgesetzes ebenfalls: was uns

in der Spruchweisheit vorliegt, ist das Produkt eines neuen Geistes. Neu nicht in dem Sinne, daß er selbst schöpferisch wäre; das Neue liegt eben darin, daß man sich an Gesetz und Profeten als einheitliche Stimme der göttlichen חכמה anschließt und dieselben zum Studium macht. In den heiligen Büchern, deren Inhalt gleich ist, redet die Weisheit selbst Σ 24, 2; sie giebt dem einzelnen Menschen, der auf sie hören will, Anweisung, wie er seinen Weg unsträflich wandeln wird, wie er zu wahren Leben (חיים) gelangen kann. Die zusammenfassende Lehre der heiligen Bücher ist, daß Gott die Frommen segnet und die gottlosen Frevler mit Feuer und Schwefel bestraft — diese Meinung wird z. B. in dem ersten und letzten Verse des berühmten »Hymnus auf die Väter« Σ 44—50 ausgesprochen.

Der Blick des Verfassers von prov. I—IX ist nicht besonders weit, etwa über das jüdische Volk hinaus-schweifend, sondern im Gegenteil so eng begrenzt durch den jüdischen Horizont, daß es für ihn darüber hinaus kaum noch eine Welt giebt: die Menschen, die Leute, die er anredet, sind für ihn eben die Juden. Die Weisheit, die er predigt, erhebt ihre Stimme in »der Stadt« d. h. doch wohl jedenfalls in einer jüdischen Stadt, und ihre Stimme dringt nicht über die Mauern dieser Stadt hinaus. Die jüdische Gemeinde dieser jüdischen Stadt ist ihr Publikum, in dieser Stadt hat sie ihr Schulhaus, in dem sie unterrichtet, hier ihre ständige Wohnung. Man hat allen Grund, diesen räumlich eng und scharf umgrenzten Wirkungskreis der Weisheit nie aus dem Auge zu verlieren, damit sich die geschichtlich individuellen Sprüche der חכמה nicht zu einer Predigt an alle Welt verflüchtigen und entwerten. Der hausbackene neutrale Geist der Nützlichkeit, der in den meisten dieser Weisheitssprüche herrscht, hat diesen falschen Eindruck hervorgerufen, als ob man es hier mit einer Art Allerwelts-Moral zu thun

hätte. Schon die richtige Würdigung der einen, ganz beiläufigen und deshalb um so schwerer wiegenden Erwähnung der jüdischen Gemeinde, prov. V, 14, verbietet eine solche Auffassung, abgesehen von andern Einzelheiten.

In dem wichtigen Kapitel 24 des Buches Sirach sagt die Weisheit von sich: ich ging in der ganzen Welt umher und suchte eine Ruhestätte, in den Wellen und im Urgrund, und fand sie nicht. Da sprach der Weltschöpfer: in Jakob zelte und in Israel soll dein Los sein. Im heiligen Zelte diente ich vor ihm — und so nahm ich Station (ἐστῆς ἐν χθονὶ) in Zion (wo ich mich jetzt befinde). In der geliebten Stadt gab er mir Wohnung und in Jerusalem ist mein Wirkungskreis (ἡ ἐξουσία μου = ממשלתו), Σ 24, 4—11. Diese Worte des Siraciden sind nach dem gesagten völlig entscheidend für die Vorstellung von der Weisheit und ihrem Auditorium: der Name der Stadt, die in prov. I—IX überall vorausgesetzt ist, in der die Weisheit lehrt und ihre Stimme erschallen läßt, wo sie ihr Haus und ihre Wohnstätte hat, — dieser Name kann inderthat kein anderer sein als Jerusalem; aus der Stelle im Buche Sirach geht hervor, daß es die damalige allgemeine Anschauung war, daß Jerusalem, die heilige Stadt des Tempels und der Mittelpunkt der jüdischen Geschichte und des jüdischen Lebens, der Wohnsitz der Weisheit Judas ist.

Man hatte bereits früher aus prov. VII, 14 geschlossen, daß prov. I—IX in Jerusalem verfaßt sei; der Eindruck dieser Stelle und die Folgerung aus derselben sind ganz richtig, falsch war es nur, sich für diese Ansicht auf eine einzelne Stelle zu berufen, statt dieselbe auf eine allgemeinere und grundlegendere Vorstellung zu begründen.

Die sozialen Verhältnisse.

zu deren Darstellung wir nunmehr übergehen, geben nur wenige, aber doch wichtige Zeugnisse für die Richtigkeit

unseres Ergebnisses im ersten Teile. Beide, der Siracide sowohl wie der Verfasser von prov. I—IX, wenden sich offenbar an eine Stadtbevölkerung; der Land- und Ackerbau wird in prov. I—IX als Erwerbsquelle gar nicht berücksichtigt, im Buche Sirach nur an einigen Stellen, wo er zu demselben ermahnt. Desto deutlicher ist in beiden Schriften ausgesprochen, daß die Bevölkerung, unter der und für die sie schreiben, eine handeltreibende ist. Prov. VII, 19 f. sagt das ehebrecherische Weib: der Mann ist über Land gegangen, mit einem Beutel Geld um Geschäfte zu machen. Diese gelegentliche Bemerkung einer Frau aus dem Volke zeigt, daß der Handel offenbar die Beschäftigung der meisten Bürger bildete. Auch die Warnung des Spruchdichters, prov. VI, 1 ff.: bürge nicht für deinen Nächsten! — weist nicht nur auf ein lebhaftes, sondern auch auf ein seit langer Zeit betriebenes und ausgebildetes Geschäftsleben hin. Den Kommentar zu jener Warnung, die sich auch bei ihm findet, gibt der Siracide Σ 29, 15 ff.: »den Dank gegen den, der für dich bürgte, vergiß nicht, denn er gab sein Leben für dich in Gefahr. Die Wohlfahrt des, der für ihn eintritt, zerstört der Gottlose, und der Undankbare läßt seinen Retter im Stich. Bürgschaft hat schon viele Redliche zu Grunde gerichtet, sie (= ihre Stellung) erschüttert wie die Meereswooge; hat wohlhabende Männer von Haus und Hof getrieben, so daß sie irren mußten unter fremden Leuten. Deshalb hilf deinem Nächsten nach deinen Kräften — aber hüte dich, daß du nicht hineinfällst«. Ebenfalls ein Zeichen lebhaften Handelsverkehrs ist die Mahnung: unterstütze deinen Nachbarn, borg ihm, wenn er sich in Not befindet, Σ 29, 1 ff., vgl. prov. III, 27 f. Alle diese Beziehungen weisen auf eine städtische, handeltreibende Bevölkerung hin.

Das Hauptthema in den Warnungen und Mahnungen der Weisheit, prov. I—IX, bildet anerkanntermaßen die Warnung vor dem Umgang mit der **אשה זרה**. Diese steht

so sehr im Mittelpunkte des Interesses, daß die Gegnerin der חכמה, die כסלות, mit den Farben der hurerischen 'א 'ו gemalt wird, prov. IX, 13 ff.¹⁾. Für die sozial-sittlichen Verhältnisse sowie Ort und Zeit der Abfassung unseres Buches sind die diesbezüglichen Stellen von hohem Werte.

Die 'א 'ו, vor deren Umgang der Verfasser warnt, ist offenbar eine verheiratete Frau, eine γυνή ὑπανδρος, prov. II, 16 f. VI, 24²⁾. 29 ff. VII, die in Abwesenheit ihres Ehemannes den Fremden, den sie auf der Strafse getroffen hat, bei sich einläßt. Man hat nun gemeint, in diesem »fremden Weibe« einen speziellen Ausdruck für die heidnische Frau, die als ehebrecherisch bekannt gewesen sei, erkennen zu sollen und hat auf Grund dieses Sprachgebrauches und anderer sich daraus ergebender Schlüsse weitgehende Folgerungen inbetreff der Datierung und des Abfassungs-Ortes von prov. I—IX gezogen. Es leuchtet jedoch bei einer Vergleichung der Stellen unseres Buches, in denen זר vorkommt, ohne weiteres ein, daß אשה זרה dasselbe ist wie אשה-זרע, das Weib eines andern Juden; außerdem wird es in prov. II, 17 und VII, 14 deutlich genug gesagt, daß die Ehebrecherin eine Jüdin ist. Heiden existieren für unsern Verfasser überhaupt nicht, die Bürgerschaft fällt mit der Gemeinde zusammen, prov. V, 14. Die betreffenden Stellen warnen also vor Ehebruch mit dem Weibe des jüdischen Volksgenossen. Der breite Raum, den diese Warnung in unserer kleinen Schrift einnimmt, weist darauf hin, daß diese Sünde zur Zeit und an dem Wohnorte des Verfassers eine außerordentlich verbreitete gewesen sein muß, und zwar nicht nur in den niederen Ständen, sondern auch in wohlhaben-

¹⁾ prov. IX, 13 leg. וכל ידעה כלמה; zu streichen ist in prov. IX v. 4. 7—12.

²⁾ prov. VI, 24 leg. מאשה-זרע, vgl. v. 29.

den und reichen Bürgerfamilien, prov. VII, 16. Die Strafe, die auf diesem Vergehen stand, scheint eine Geldstrafe gewesen zu sein, prov. VI, 35 כפר (gen. 20, 16) genannt oder שחר, welche an den Geschädigten zu zahlen war. Daraus erklärt sich prov. V, 10; hüte dich vor der fremden Frau, »damit nicht andere an deinem Eigentum sich sättigen und der Ertrag deiner mühevollen Arbeit in fremdes Haus komme« (nach LXX). Mit dieser Abfindungssumme wird es gewöhnlich sein Bewenden gehabt haben; oft freilich mag der Ehemann von Frauen wie der prov. VII geschilderten das Geld verschmährt haben und sich selbst Genugthuung an dem Ehebrecher geholt haben, prov. VI, 33 f.

Die hier vorausgesetzten Verhältnisse, die uns einen lehrreichen Blick in das innere Leben des jüdischen Bürgertums thun lassen, suchen wir nun in diesem Umfang und in dieser Art bei den in Betracht kommenden kanonischen Büchern vergebens. Dagegen stimmt das Weisheitsbuch des Sirach auch in diesem Punkte wieder vollkommen mit prov. I—IX. Σ 9, 8 f. warnt der Verfasser vor der sündlichen Begierde nach dem Eheweib eines andern: »wende dein Auge ab von der schönen Gestalt eines Weibes und blicke nicht gierig ($\chi\tau\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\theta\alpha\nu\epsilon$) auf fremde Schönheit; denn durch die Schönheit eines Weibes sind schon viele irre gegangen und aus ihr loht Liebe auf wie ein Feuer« etc., vgl. Σ 25, 21. In Σ 23, 17 ff. wird erst dem heimlichen Ehebrecher und dann der Ehebrecherin die göttliche Strafe angedroht. Uebrigens geht aus dieser Stelle, Σ 23, 22 ff., hervor, daß Ehebruch von seiten des Weibes, um einen Leibeserben zu erhalten, nichts seltenes war, ja, es scheint sogar, als ob diese That von dem Gewissen des gewöhnlichen Volkes nicht als besondere Sünde empfunden wurde; wozu bemüht sich sonst der Siracide, es als strafwürdige Uebertretung zu erweisen? er sagt a. a. O. v. 22 ff.: »ebenso (wie dem

heimlichen Ehebrecher) wird es auch dem Weibe gehen, die ihren Ehemann verläßt, um sich von einem fremden einen Leibeserben zu holen; denn 1) war sie ungehorsam gegen das Gesetz des Höchsten, 2) hat sie sich gegen ihren Ehemann vergangen, 3) hat sie in Hurerei Ehebruch getrieben, indem sie von einem fremden Manne Kinder empfing«. Bedenkt man übrigens die damaligen Verhältnisse, die hohe Schätzung eines *κληρονόμος* sowie das gesetzlich begründete Recht des Ehemannes über eine ihm mißliebige Frau (vgl. unten), so erscheinen solche Fehlritte nur zu natürlich. — Eine Folge dieser Verhältnisse ist das bekannte herbe Urteil des Siraciden über das weibliche Geschlecht, Σ 25, 23 ff., die Warnung an Väter und Gatten, ihre Töchter und Frauen in strenger Zucht und Unterordnung zu halten, Σ 7, 24. 25, 25. 26, 9, sowie auf der anderen Seite das oft verschwenderische Lob, welches dem keuschen, züchtigen und klugen Weibe gespendet wird, Σ 26, 1 ff. 13 ff. Die Ursachen, aus denen sich diese Zustände entwickelt haben, liegen im Siraciden deutlich genug zu Tage: es ist die Vernachlässigung des eigenen Eheweibes, das böswillige Verlassen desselben. Σ 7, 19 warnt der Siracide vor dieser Sünde: »verlasse nicht ein weises und gutes Eheweib, denn ihr Wert ist höher als der des Goldes; vergl. die Ermahnung in prov. V, 15 ff. Dazu tritt als Hauptgrund die Leichtigkeit, mit der der Mann seinerseits das Band der Ehe auflösen kann — ein sittlicher Notstand, der eine laxen Auffassung der Ehe wie zur Voraussetzung, so zur Folge hatte. In Σ 7, 26 wird diese leichtsinnige Scheidung der Ehe zwar getadelt: »hast du ein Weib nach deinem Herzen? stofse es nicht von dir!« — aber das steht doch für den Siraciden ebenso fest, daß der Mann das Weib, das ihm nicht gehorchen will, nicht wegzagen kann, sondern soll: »wenn sie nicht nach deinem Willen thun will, so trenne sie los von deinem Fleische«, Σ 25, 26.

So stimmen auch die sozial-sittlichen Voraussetzungen der kleinen Schrift prov. I—IX, soweit sie sich deutlich erkennen lassen, vollkommen mit denen des Buches Sirach überein oder ergänzen sich gegenseitig: prov. I—IX und die Weisheit des Sirach sind auf demselben Boden gewachsen.

In prov. VII besitzen wir das wertvollste Stück des kleinen Buches; die Verse 6—21 heben sich scharf von den allgemeinen Phrasen der Umgebung ab. In diesen Versen giebt der Verfasser eine außerordentlich lebendige Schilderung von dem Leben auf den Strafsen, wenn es dunkel geworden ist. Er bemerkt einen jungen Menschen, der auf der Strafse vor ihrem Hause (d. h. dem Hause der Buhlerin; doch ist von keinem verabredeten Stelldichein die Rede) bald hin und her geht, bald still steht und an ihrer Ecke lauert. Da kommt ihm die Ehebrecherin entgegen, wie eine Hure angezogen. das Gesicht bedeckt, so dafs man sie nicht erkennt, und lockt und bethört ihn so lange, bis er sich willig von ihr fortziehen läfst. Der Verfasser behauptet, er habe das gesehen, und wir haben keine Gründe, ihm zu widersprechen; nur will er offenbar nicht ein Bild dessen geben, was sich einmal ereignet hat, sondern er will schildern, wie es abends in den Strafsen und Winkeln der Stadt, in der er wohnt, zugeht. Ganz dasselbe vollkommen individuelle Bild hat nun der Siracide vor Augen, wenn er schreibt: spähe nicht umher auf den Strafsen der Stadt und in ihren verlassen Gassen treib dich nicht herum, weil sich nämlich des Abends die Huren und Gesindel in ihnen aufhalten, Σ 9, 7. Es möchte kaum eine Parallele geben, die, ohne eine Spur von litterarischen Beziehungen, in der Sache so vollständig pafst wie diese: es ist dasselbe Leben, dieselbe Stadt, es sind dieselben Strafsen und Gassen, vor denen beide Verfasser warnen. Die Stelle des Siraciden verhält sich zu prov. VII vollkommen wie die Skizze zum ausgeführten Bilde desselben Gegenstandes.

Das Buch des Sirach ist bekanntlich in Jerusalem verfaßt, etwa 200 v. Ch. In dieselbe Stadt weisen auch alle Anzeichen von prov. I—IX: die religiösen Vorstellungen und sozialen Zustände erklären sich nur, wenn wir beide Schriften an denselben Ort und in dieselbe Zeit (Entwicklungsperiode) verlegen.

Nach der gewöhnlichen Meinung hätten wir nun noch in prov. I, 10—19 einen Hinweis auf außerordentliche soziale Zustände. Die dort erwähnten חטאים hält man nämlich für eine Art Räuberbanden, die sich im Lande umhertreiben und dem arglosen Wanderer auflauern, ihn erschlagen, seiner Güter berauben und mit den geraubten Schätzen ihre Häuser anfüllen. Das wären allerdings sehr charakteristische Verhältnisse, die eine ganz außerordentliche Unsicherheit des damaligen Lebens bekundeten. Sieht man indes genauer zu, so erweist sich diese Anschauung als unhaltbar. Abgesehen von der allgemeinen Erwägung, daß die hier vorausgesetzten Verhältnisse im ganzen Spruchbuch nirgends wiederkehren, verbietet sich diese Auffassung besonders aus folgendem Grunde. Die חטאים bleiben nämlich auch als Wegelagerer Bürger von Jerusalem, vor den Augen ihrer Mitbürger füllen sie ihre Häuser mit Beute; denn es ist durch nichts angezeigt, daß die Häuser in Vers 13 nicht Häuser in der Stadt sind, in der die Bürger wohnen, sondern etwa Räuberhöhlen in der Wüste. Daraus folgt, daß die »Sünder« ihre Frevel vor aller Leute Augen thun, es müssen also hier Vergehungen gemeint sein, denen das bürgerliche Gesetz nichts anhaben kann, ob sie gleich das sittliche Bewußtsein verdammt. Die richtige Erklärung von prov. I, 10ff. liegt inderthat nahe genug, wenn man sich die Sprache und Ausdrucksweise der Psalmen vergegenwärtigt. Aus den Psalmen ist nämlich bekannt, daß die Falschheit des Gottlosen, der eine Gelegenheit gegen den Frommen sucht,

um ihn zu verderben, mit dem Auflauern des Mörders oder des Jägers verglichen wird. Statt vieler Texte, deren es kaum bedarf, führe ich hier nur zwei Psalmstellen an. Leider sind die Worte in ψ 10, 7 ff. nicht ganz intakt, die Sache ist aber auch so ersichtlich. ψ 10, 7—9 lautet: »von Flüchen strotzt des Gottlosen Mund, von Hinterlist und Bedrückung, unter seiner Zunge ist Ungemach und Nichtigkeit; er sitzt im Hinterhalt, ermordet den Elenden, im Versteck erschlägt er den Schuldlosen, stellt dem Armen ein Netz. Er lauert im Versteck, wie der Löwe im Walddickicht, er lauert, um den Armen zu fangen, wenn er ihn in sein Netz zieht«¹⁾. Hier ist offenbar davon die Rede, wie der Gottlose in heimlicher Tücke den sorglosen Frommen beobachtet und auf den richtigen Moment lauert, wo er ihm etwas anhaben kann; das nennt man in den Psalmen eine Grube graben oder ein Netz stellen. Mehr als dieses besagt ψ 10, 8 nicht, ebenso wenig ψ 37, 32²⁾; die abgeblaßte Bedeutung dieser Ausdrücke ist bekannt, vgl. prov. I, 32. ψ 94, 6 und den Sprachgebrauch von כּוּר in den Sprüchen, welches für alles steht, was dem »Leben« entgegen ist, als das Schädliche, Gefährliche, vgl. Σ 28, 21. Die Zunge ist das Schwert, mit dem die Sünder den Frommen erschlagen, die Worte die Pfeile, mit denen sie ihn durchbohren, ψ 64, 4 f.: »Deren Zunge scharf ist wie ein Schwert, die wie Pfeile bittre Worte schiessen, um zu treffen im Hinterhalte den Frommen, plötzlich treffen sie ihn ohne Scheu«³⁾. Demnach ist in prov. I, 10 ff. das אָרְבַּ לְדָם von geheimen tückischen Anschlägen zu verstehen, zu

¹⁾ ψ 10, 8 leg. יָרָח , vgl. ψ 94, 6; הַצִּירִים ist ganz unverständlich und LXX hat geraten. עֵינֵי יָרָח ist eine unmögliche Verbindung; man muß $\text{עֵינֵי} = \text{עַיִן}$ oder עַיִן als Objekt zu יָרָח ziehen und יָרָח lesen. Vers 8 ist ebenso gebaut wie Vers 9.

²⁾ ψ 37, 32 leg. צֶפֶן statt צֶפֶה .

³⁾ ψ 64, 4 leg. $\text{דְּרָכֵי כְּהִנִּים}$.

denen sich die Gottlosen zusammenthün, um dem Frommen ein Netz zu stellen — prov. I, 17 —, den Sorglosen zu einer unbedachten Aeußerung zu verlocken (ἀποστοματίζειν) oder seine Worte zu verdrehen und ihn so vor Gericht zu Fall zu bringen, vgl. prov. XII, 6: רב־רִי רשעים ארְבִּידם. Ich sagte vor Gericht, denn unter dem בצע, von dem prov. I, 19 die Rede ist, ist gewöhnlich und in den Sprüchen immer das dem Unschuldigen im Gerichte ungerecht abgedrängte und erpresste Geld zu verstehen, prov. XV, 27: »sein Haus zerstört, wer sich mit Erpressung bereichert (בִּצְעַתוֹ בִּצָּעַתוֹ) wer aber Bestechung hafst, der wird leben«; vgl. auch prov. XVIII, 16. XXIV, 23 ff. Höchst wahrscheinlich gehören die »Sünder« in unserem Kapitel in dieselbe Klasse, wie der in den Sprüchen oft vorkommende עֵיר שָׁקֶר oder יִפְיָה כֹּזֵב, der im Dienste eines anderen Gottlosen diesem vor Gericht seinen Prozefs gewinnen hilft, den der Gerechte bezahlen muß; oder noch besser, die »Sünder« sind gottlose Menschen, die aus falschen Anklagen ein Geschäft machen und dem geängsteten und bedrohten Frommen Abfindungssummen abpressen, vgl. unten.

Ein Veto gegen diese Auffassung scheint nur Vers 16 einzulegen: »denn ihre Füße rennen zum Bösen und eilen, Blut zu vergießen«; hier, meint man, ist doch offenbar vom Blutvergießen die Rede. Zunächst ist rein äußerlich zu bemerken, daß das doppelte כִּי in den aufeinander folgenden Versen 16 und 17 sehr unschön ist; aber auch inhaltlich paßt der Vers 16 nicht in den Zusammenhang. Dieser Vers soll offenbar die Warnung in Vers 15: gehe nicht auf den Weg der Gottlosen, begründen — eine solche Begründung leistet er aber kaum. Desto besser paßt der Inhalt von Vers 17f. als Begründung von Vers 15 in den Mund der Weisheit: denn ihr Thun ist vergeblich und außerdem für sie sehr gefährlich, indem die Gottlosen selbst in die Grube fallen werden, die sie dem

Frommen gegraben haben. Vers 17f. schließt also direkt an Vers 15 an und negiert den dazwischenliegenden Vers. Entscheidend ist, daß LXX den fraglichen Vers nicht liest, der also wohl erst später, und zwar aus Jes. 59, 7 nachgetragen worden ist von einem Leser, der übrigens die falsche Auffassung von I, 10—19 gar nicht befolgt zu haben braucht.

Positiv erweist sich die eben vorgetragene Ansicht über prov. I, 10 ff. als die richtige dadurch, daß sie allein sich mit den bestimmten, in der zeitgenössischen Litteratur hervortretenden Verhältnissen in Verbindung bringen läßt. Es ist merkwürdig, wie sehr in den Schriften dieser Zeit der Haß und die Angst vor dem falschen Nachbarn hervortritt; man fürchtet sich vor seiner glatten Zunge, unter der er Tücke birgt, vor seiner Bosheit, mit der er dem Frommen heimlich aufpaßt, um ihn zu Falle zu bringen. Ueber die Psalmen, in denen diese Verhältnisse außerordentlich deutlich sind, ist schon oben geredet; zu den beiden Psalmstellen vgl. noch ψ 15. ψ 58. Wichtiger für unsern Zweck ist, daß wir dies ארר und ἐνεδρεύειν, dies Sykophantentum auch — in demselben Umfange — in dem Buche des Siraciden vorausgesetzt finden, vgl. Σ 28, 13 ff. Für unsere Stelle kommt besonders Σ 28, 24 ff. in Betracht: »sieh dich vor, hege dein Besitztum mit Dornen ein, dein Silber und dein Gold lege in sicheren Gewahrsam« — nämlich damit nicht die Habgier des Gottlosen zu tückischen Anschlägen gereizt wird; — »deine Worte lege auf die Goldwage, deinem Munde lege Schloß und Riegel vor« — damit der lauernde Denunziant keinen Anlaß findet, dich vor Gericht zu verklagen; »sieh auf deinen Weg, damit du nicht durch sie (die Zunge) ausgleitest und hinfällst vor dem, der dir auflauert« (ἐναντίον τοῦ ἐνεδρεύοντος). Der Sykophant schleicht sich in die Häuser, drängt sich in die Familien des Frommen, um ihm hinterher Schande und Schaden zuzufügen; deshalb

warnt der Siracide Σ 11, 29ff.: »führe nicht jeden Menschen in dein Haus ein, denn mannigfach sind die Schliche ($\epsilon\upsilon\sigma\delta\epsilon\alpha = \text{מִאָרֶב, אָרֶב}$) des Hinterlistigen«.

Das Denunziantenwesen und Spioniersystem, das auf dem Boden einer argwöhnischen heidnischen Obrigkeit üppig wucherte, vergiftete das ganze damalige Leben, auf der Strafe wie in der Familie: niemand war sicher, nicht in der nächsten Minute wegen einer unbedachten Aeußerung vor das Gericht geschleppt zu werden, von dem ihn im günstigsten Falle nur schweres Geld wieder frei machen konnte; keiner traute dem andern, niemand wagte, selbst vor den besten Freunden, seinen Gedanken freien Ausdruck zu geben, weil er überall den Verräter fürchten mußte. Mißtrauen und Argwohn nahmen überhand: man fürchtete sich, jemandem Gutes zu thun, denn man mußte gewärtig sein, daß der Gottlose aus der empfangenen Güte eine Schlinge für seinen Wohlthäter machte; vgl. dazu Σ 12, 1—7: gieb dem Frommen, aber dem Gottlosen hilf nicht auf; denn zwiefaches Unheil wird dich treffen für all das Gute, was du ihm etwa gethan hast. Die הַמֵּתִים sind nicht etwa Heiden: gegen die hätte man sich schon schützen können; nein, das Gefährliche und Furchtbare der Sache ist eben, daß die Verräter die sind, bei denen man Recht und Pflicht hat, Vertrauen zu erwarten und zu geben, vgl. Σ 11, 29ff. Diese »Gottlosen« betrieben ihr Handwerk nicht einzeln, was gar nicht möglich war, sondern scheinen, nach prov. I, 10ff. zu schließen, sich zu organisierten Banden zusammengethan zu haben, die bei ihrer Jagd auf den Frommen planmäßig vorgingen: der eine hatte etwa das Opfer zu belauern, der zweite gab den Ankläger ab, ein dritter spielte den Zeugen u. s. w. Man denke nur an das Sykophantentum in Athen und später im kaiserlichen Rom, so hat man die Zustände, aus denen sich die Auslassungen des Siraciden und die Genesis von prov. I, 10—19 erklären.

Bei solchen Verhältnissen war natürlich die Verführung, mit den Sykophanten und Delatoren gemeinsame Sache zu machen und so zu schnellem Reichtum zu gelangen, sehr groß, und inderthat nimmt die Warnung vor diesem Unwesen und die Mahnung, auf dem graden Wege zu bleiben in prov. I—IX einen außerordentlichen Raum ein. Abgesehen von solchen Stellen, wo die Delatoren genannt oder unverkennbar gezeichnet sind, wie prov. II, 12 ff. III, 31 ff. IV, 17. 24 f. VI, 12 ff., sind auch in anderen nicht so deutlichen Stellen in prov. I—IV unter den רשעים, פְּהִים, כְּסִילִים, לְצִים etc. weniger Bösewichter unqualifizierbarer Art zu verstehen, als vielmehr ganz bestimmt jene Denunzianten, die aus der Bedrückung und Einschüchterung des Frommen ein ergiebiges Geschäft machten. Der Anschluß an diese Menschen versprach Sicherheit des Lebens und Eigentumes nebst reichem Gewinne: was Wunder, wenn die Warnung vor dem Verkehr mit ihnen immer wieder kehrt! Diese Beobachtung führt uns zu der Frage nach dem Motiv der Schrift.

Der Verfasser unseres Buches hat nicht zu dem allgemeinen Zwecke geschrieben, den »Jüngling« zum Suchen und Hören der Weisheit, zu ihrem Studium zu ermahnen. Von anderen Erwägungen abgesehen verbietet das schon die durchaus praktische Tendenz, die nach allgemeinem Urtheil der Verfasser vom fünften Kapitel an verfolgt. In diesen und den folgenden Kapiteln ist offenbar das Hauptthema die Warnung vor dem Umgange mit der Ehebrecherin, — eine Schrift aber, die auf der einen Seite einen so ganz individuellen Zweck im Auge hat und damit andererseits die vage Aufmunterung zum »Studium der Weisheit« verbindet, ist ein Unding. Welche Zusammenstellung! Die Gleichartigkeit erfordert einen ebenso individuellen Anlaß wie für den einen, so für den andern Teil. Nach dem, was oben gesagt ist, liegt es nun nahe genug, den Zweck der ersten Hälfte der

Schrift in der Warnung vor dem Anschluß an das Wesen der **הטאים** = Sykophanten etc. zu suchen. Diese Vermutung ist um so begründeter, als der Verfasser in II, 12 ff. es mit dürren Worten sagt, der Zweck seines Buches sei 1) den Leser zu retten vor dem Schicksal (**ררר**) des Bösen, des Mannes, der Falschheit redet, 2) den Leser zu retten aus den Schlingen der Ehebrecherin, zu bewahren vor der fremden Frau mit der glatten Zunge. Den zweiten Teil des Versprechens, das er in dieser Proposition seines Buches giebt, hat er erfüllt, also kann er den ersten nicht vergessen haben. — Der erste Teil des kleinen Buches enthält demnach Warnungen an den Armen und Gedrückten, nicht an dem gottlosen Treiben der Sykophanten teilzunehmen: sieh' nicht neidisch und begehrlieh auf den Reichtum, den sie sich durch falsches Angeben erwerben, denn Gott wird einst an einem Tage plötzlich mit ihnen abrechnen, — dieser Gedanke ist besonders in I, 7—33 ausgeführt und zieht sich durch die ganzen vier ersten Kapitel hindurch. In III. IV. treten mehr die Versprechungen und Belohnungen hervor, die die Weisheit dem zusichert, der sich durch den schnell anwachsenden Reichtum der Gottlosen nicht verführen läßt, auf krummen und gewundenen Wegen das zu erstreben, was er auf grader Strafse zu erreichen verzweifelt: dauerndes Lebensglück und solider Reichtum, die dem Gottlosen versagt sind, krönen schliefslich den, der die Streiche des Vaters erduldet. Nachdem der Verfasser im vierten Kapitel noch zweimal ausdrücklich vor der Tücke des Angebers gewarnt und den Leser ermahnt hat, alle Falschheit und Hinterlist abzuthun, geht er in V, 1 ff. zum zweiten Teile über, der Warnung vor dem Ehebruch mit einem fremden Weibe. Dieser Gedanke wird in V—VII mit wenigen Ausnahmen ununterbrochen durchgeführt. Was diese Ausnahmen VI, 1—19 anbetrifft, in denen der Verfasser plötzlich von seinem Thema ab-

springt, so ist deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestand unseres Buches bekanntlich fraglich; es scheint mir mehr als zweifelhaft, ob diese formell und inhaltlich anders gearteten vier Gruppen von Sprüchen den nicht logisch, aber paränetisch ganz wohl geordneten Gedanken-gang in V—VII unterbrechen dürfen. Weniger wichtig ist die Frage nach der Ursprünglichkeit der beiden Verse III, 27—28 im ersten Teile der Schrift. — Alle War-nungen und Ermahnungen des Verfassers werden sicher-gestellt und eindringlich gemacht durch predigtartige Aus-lassungen über den hohen Wert der Weisheit — vgl. besonders das dritte Kapitel —; auch der kleine Exkurs über die weltschöpferische Thätigkeit der Weisheit III, 19 f. soll im Zusammenhange dazu dienen, das Gewicht der Ermahnungen des Verfassers durch die Autorität der all-wissenden Weisheit, in deren Namen er spricht, zu ver-stärken; höre auf mich: ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδασξέν με σοφία (Σ. Σαλωμῶνος 7, 22).

Das achte Kapitel bringt am Ende des ganzen Buches eine abschließende Predigt der Weisheit über ihre eigene Vortrefflichkeit und ihren hohen Wert; sie beginnt mit der Versicherung, daß sie die Wahrheit liebe und die Lüge hasse, geht über in eine Schilderung ihrer Erfahrung und Unentbehrlichkeit und bringt nach einem Hinweis auf ihr vorweltliches Sein und ihr nahes Verhältnis zu Gott die imperativische Aufforderung, auf die alle diese Erweise ihrer Autorität abzielen: deshalb, Kinder, höret auf mich und glücklich der Mann, der meine Wege beachtet etc. VIII, 32 f. Durch diese Schlußworte werden die voraus-gehenden paränetischen Reden des Verfassers unter die Autorität der Weisheit gestellt. Die in diesem Zusammenhange vorgetragenen Anschauungen von dem Wesen der חכמה, besonders die von der Weisheit als πάντων τεχνίτις, können natürlich nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie gemeinsame Ueberzeugungen des Verfassers und seiner

Leser sind. — In IX, 1 ff., die bekannte Vergleichung der Weisheit und der Thorheit, mit den Farben der züchtigen Hausfrau und des hurerischen Weibes gemalt, enthaltend, redet der Verfasser wieder über die Weisheit; dies Stück ist nach dem abschließenden achten Kapitel etwas zu speziell und scheint ein Nachtrag zu sein (vgl. XXXI, 10 ff.), der allenfalls an das Ende des zweiten Teiles, nicht aber als Schlußwort des ganzen Buches paßt. Die Schilderung der ח' und besonders der כסילוח ist wie die Worte der letzteren abhängig von der Lektüre von prov. V, 15 ff. VI, 30 f.; zu dem seltenen המיה IX, 13 vgl. VII, 11: hier paßt der Ausdruck (= ἀνεπτερωμένη), dort kaum.

Die Zusätze in der Nutt'schen Ausgabe der Schriften Ḥajjûg's.

Am Schlusse seiner Bemerkungen zum Ḥajjûg'-Bruchstücke (Jahrg. XIV, 152 ff.) hebt Bacher das Verdienst Peritz's hervor, zuerst darauf hingewiesen zu haben, daß die Zusätze in der Uebersetzung Ibn Chiquitilla's der Schriften Ḥajjûg's nicht von jenem herrühren, sondern, daß es Glossen sind, die jemand aus David Kimchi excerptirt hat. Ohne das Verdienst Peritz's schmälern zu wollen, muß ich doch bemerken, daß er darin zu weit gegangen ist, und daß viele Zusätze wohl Glossen sind, die dann in den Text eingedrungen sind ¹⁾, doch stammen die meisten von Ibn Chiquitilla. Abgesehen davon, daß Ibn Ezra in seiner bekannten Einleitung zum Mōznajim ausdrücklich berichtet, Ibn Chiquitilla habe die grammatischen Schriften Ḥajjûg's erläutert und mit Zusätzen bereichert ²⁾, so wird schon Peritz's Annahme dadurch hinfällig, daß sich beweisen läßt, daß sowohl Josef wie auch David Kimchi bereits die Uebersetzung I. Ch.'s *mit den Zusätzen* vor sich hatten, wobei sie allerdings auch die Zusätze für die Worte Ḥajjûg's hielten, so daß sie vielleicht die

¹⁾ S. weiter S. 136 A. 4.

²⁾ רבי משה הכהן ספרי הנקרא בן גוקטילא כמרינת קודמא באר ספרי הדקוק גם הוסיף
ענינים לא ידעום חקמונים Vgl. Bacher, A. I. E. als Gramm. S. 5 Anm. 19.

Schriften des letzteren nur in hebräischer Uebersetzung und überhaupt nicht im Original vor sich hatten¹⁾.

Was zunächst Josef Kimchi anbetrifft, so citirt er die Uebersetzung I. Ch.'s anonym in seinem Comm. zu Pr. 14, 15 (ספר חוקה, Breslau 1868, p. 20): והמתרגם שאמר בהעתקת חיוג מהעבר לא כן דבר בעבור הפועל העובר 'לפעול והנכון עובר ובודד וכו'. In der That übersetzt I. Ch. überall מתעד durch מהעבר, s. besonders Art. אבר (ed. Nutt p. 14). Dafs aber in seinem Exemplar auch schon die Zusätze vorhanden waren, erhellt aus einer anderen Stelle in seiner Grammatik, wo er eine Ansicht Ḥajjûg's citirt, die nur in der Uebers. I. Ch.'s vorhanden ist: 'ואמר ר' יהודה בן (sic) חיוג כי וידו אבן בי (Thr. 3, 53) מבנין זה [פִּעֵל] (ed. Bacher p. 64). 'ומשרש זה [ידה] והיה דינו ויידו וכו'. Nun fehlt aber im arab. Original (Bd. XIII, 185) dieses Beispiel und ebenso in der Uebersetzung Ibn Ezra's (ed. Dukes p. 114), und findet sich nur bei I. Ch. (ed. Nutt p. 80). Dafs aber Ḥajjûg' dieses Beispiel wirklich nicht angeführt hat, geht aus den von Peritz (ib. 211) angeführten Worten Abulwalîd's hervor: *ألا أن أبو زكريا لم يذكر ويدو أبן بي* (Uṣûl 276, 12). Der Zusatz bei I. Ch. ist also nicht eine Glosse aus David Kimchi's Wörterbuch, sondern umgekehrt hat dieser seine Worte I. Ch. entnommen. Auch an einer andern Stelle citirt Josef Kimchi eine Ansicht

¹⁾ Ueberhaupt war die Uebersetzung I. Ch.'s viel mehr verbreitet als die Ibn Ezra's und als das Original. Die erste benutzen und citiren ausser den Kimchiden noch Mose b. Isaak aus England (Sefer Haššoham ed. Collins col. 34), Abraham b. 'Azriel aus Böhmen (s. Kaufmann in Grätz's Monatsschr. XXXI, 365 ff.), Prophiat Duran (Maase Efod p. 49. 52. 53), David b. Salomo Ibn Jachja (Leschon Lim-mudim, ed. Constantinopel 1506, f. 18b, 19a), Abraham de Balmes u. A. Von der anderen sind gröfsere Stücke nur bei Jehuda Muskato in dessen Cusari-Commentar קל יהודה zu II, 78—80 mitgetheilt. Das arabische Original habe ich nur bei Abulwalîd benutzt gefunden, also bevor noch eine hebr. Uebersetzung vorhanden war.

... וכתב רבי יהודה כי בא במשקל וישה ויפת וישב ולא אמרו ויירא בחירק שלא יתחלף בקריאה עם ויר מן ירה, auch diese Ausführung gehört I. Ch. (Art. ראה ed. Nutt p. 193; vgl. die Uebers. I. E.'s ed. Dukes p. 133)¹⁾. Also auch David Kimchi hatte die Schriften Ḥajjûg's in der Uebersetzung I. Ch.'s mit den Zusätzen vor sich und glaubte, daß letztere ein Bestandtheil der Schriften Ḥajjûg's sind.

Der Irrthum Peritz's kam aber daher, daß er nur den dritten Theil der ersten Schrift Ḥajjûg's (über die Verba ל"ה) einer Untersuchung unterzogen hat. Und in der That unterscheiden sich hier die Zusätze wesentlich von denen in den übrigen Theilen der Schriften Ḥajjûg's. Während sie hier meistens kurz sind²⁾ und sich eng an die Worte Ḥajjûg's anschließen, sind sie dort ausführlich und haben oft den Charakter von Excursen. So z. B. die Zusätze im Art. היה (ed. Nutt p. 74), wo sich ein Excurs über 2 Sam. 4, 2 und Pr. 13, 19 findet³⁾, was dem Charakter der Zusätze vollständig widerspricht, da diese fast nirgends Exegetisches enthalten. Auch ist hier sofort ein anderer Styl und eine andere Ausdrucksweise bemerkbar, und für diese Zusätze, wenn auch nicht für alle⁴⁾, treffen die Ausführungen Peritz's vollständig zu, dagegen läßt sich die Autorschaft I. Ch.'s für die Zusätze in den übrigen Theilen kaum bezweifeln. Auch lassen sich die

¹⁾ Ibn Ezra hat diese Erklärung im eigenen Namen im ersten Comm. zu Gen. 1, 10 und in Zachoth 53 b.

²⁾ Eine Ausnahme bilden die Zusätze in den nicht-lexicalischen Theil, wo sie manchmal etwas ausführlicher sind, s. ed. Nutt p. 4. 6. 7. 9. 21. 33. 59. 60. 62. 102.

³⁾ Nebenbei sei bemerkt, daß es dort anstatt: וי"ם לישן עינר heißen muß: וי"ם לישן שר, vgl. Menachem, Machbereth 70 a und Kimchi's Wörterbuch s. v.

⁴⁾ So sind auch in diesem Theile Zusätze, welche alle Merkmale der übrigen tragen, und daher ohne Zweifel von I. Ch. herühren, so z. B. im Art. נטה (ed. Nutt p. 86), wo u. a. auch der Ausdruck מחער אל פעל vorkommt (s. ob.), im Art. נטה (ib. p. 87) u. s. w.

wörtlich übereinstimmenden Parallelen aus den Schriften Kimchi's nur für diesen dritten Theil herbeiziehen.

Zum Schlusse muß es bemerkt werden, daß die Lösung dieser Frage wesentlich erleichtert sein wird, wenn uns die Schriften Ḥajjûg's vollständig im arabischen Original vorliegen werden, dessen Publication wir ja nach der Mittheilung Jastrow's in nächster Zeit zu erwarten haben.

Samuel Poznański.

Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament.

Von C. Brockelmann.

J. Goldziher hat im 13. Bande dieser Zeitschrift p. 315 ff. aus Ibn Ḳutaiba's (+ 276 H) Werken Kitāb al-ma'ārif und Muḥtalif al-ḥadīṭ nachgewiesen, daß dieser Schriftsteller im Gegensatze zu den meisten seiner Zeitgenossen eine nicht unverächtliche Kenntnis von dem wahren Inhalte des A. T. besaß. Inzwischen ist es mir gelungen, in dem Werke des Polyhistor Ibn Ġauzī (+ 597 H) über das Leben Muhammeds mit dem Titel Kitāb al-Wafā einen ziemlich ausführlichen Auszug aus einem nicht genannten Werke Ibn Ḳutaiba's, das weitere Belege für dessen Bibelkenntnis liefert, aufzufinden. Da dieser Auszug vor kurzem im Urtext in Haupt und Delitzsch's Beiträgen zur Assyriologie u. s. w. Bd. III p. 46—55 veröffentlicht ist, so möge es mir gestattet sein, die Leser dieser Zeitschrift in kurzen Worten mit dem Inhalte desselben bekannt zu machen.

Aus den Arbeiten von Goldziher, ZDMG. XXXII p. 374 ff. und Schreiner, ib. XLII p. 601 ff., 626 ff. wissen wir, daß spätere muhammedanische Gelehrte bemüht waren, bestimmte Stellen in der Bibel, bes. im A. T., nachzuweisen, die als Weissagungen von Muhammed aufzufassen seien. Aus dem von mir mitgeteilten Texte er-

sehen wir nun, daß bereits Ibn Kūtaiba in ganz gleicher Weise vorgegangen ist, ja z. T. sogar bereits dieselben Stellen wie jene Späteren für Muhammed in Anspruch genommen hat. Da er seinerseits keinen Vorgänger nennt, so dürfen wir wohl annehmen, daß er als der Urheber dieser Bestrebungen anzusehn ist, und daß die Späteren direct oder indirect ihre Kenntnisse aus seiner Arbeit schöpften.

I. K. beginnt seine Darlegungen mit Gen. 17, 20 und verbindet damit Gen. 16, 9—12. Die der Hagar zuteil gewordene Verheißung der künftigen Gröfse Ismael's sei in Muhammed erfüllt. Das bekannte וְיִרְכָּל יָדוֹ כָּל בּוֹ paraphrasiert er: »Seine Hand wird über alle sein und die Hände aller in Demut nach ihm ausgestreckt«, und bezieht diese Stelle auf den Sieg des Islams. In der Stelle Dt. 33, 2 sei die Erscheinung Gottes von den Bergen (sic!) Fârâns her auf die Muhammed zuteil gewordene Offenbarung zu beziehen, wie die vom Sinai auf Moses, die von Seir auf den Messias, da Seir in der Nähe von Nazaret liege, Fârân aber mit Mekka identisch sei (cf. ZDMG. XXXII 376, Nöldeke, Or. u. Occ. II, 651). Das wird bewiesen durch Gen. 21, 21, wo Abraham der Hagar und ihrem Sohne F. als Wohnort anweist; nach muhammedanischer Legende aber baute bekanntlich Abraham Mekka für Ismael. Der Dt. 18, 18 den Israeliten verheißene Prophet könne nur Muhammed sein, da einerseits nach Dt. 34, 10 kein Prophet wie Moses mehr in Israel erscheinen werde, andererseits, wie ohne weiteres einleuchte, unter den Brüdern der Israeliten nur die Araber, nicht sie selbst verstanden werden könnten.

Aus Habakuk, den er einen Zeitgenossen Daniels nennt, nimmt I. K. die Stelle 3, 3. 4. 9. 11. 15 für Muhammed in Anspruch und sieht in den Worten וְהָלַח וְהָלַח geradezu einen Hinweis auf die Namen Aḥmad und Muḥammad »der Gepriesene«. Aus Jesaja führt I. K.

die Anfangsverse des 42. Capitels nach verschiedenen Uebersetzungen in folgender Reihenfolge an: 1. 2. 7. 10. 11. 3. 5. 6. 7. Das **תהלתו** in v. 10 wird wieder auf Muhammeds Namen bezogen. Interessant ist die Uebersetzung von **איים** durch **چن**. Die dort genannte Thora soll der Koran sein, den M. nach einer bekannten Legende auch den Ginn recitierte.

Seltsam ist die Auffassung der sodann besprochenen Stelle **ובין כהפיו שכן** Dt. 33, 12, in der I. K. eine Erwähnung des bekannten Prophetenmales findet. Nach der syrischen Uebersetzung soll das heissen: »Seine Herrschaft ist auf seiner Schulter«, im hebräischen Text aber stehe: »Auf seinen Schultern ist das Zeichen der Prophetie.« Die syrische Uebersetzung ist nun schwerlich als die Pešitā anzusehn, vielleicht aber ist das Targum Onkelos gemeint, aus dessen Worten **ובארעיה השרי שכינהא** der Gewährsmann des I. K., wenn er für das erste Wort das des hebr. Textes einsetzte, immerhin seine Auffassung gewonnen haben könnte. Er mochte **שכינהא** als Gottesnamen gefasst und mit **سلطان** wiedergegeben haben.

Aus dem Psalter wird der ganze 149. Psalm sowie 45, 4—6¹⁾, 50, 2, 72, 8—13. 15—17 auf Muhammed bezogen, als den einzigen kriegesischen und welterobernden Propheten. Leider ist es mir nicht gelungen, das Psalmen-citat: »Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüßten, dafs er ein Mensch ist« zu verificieren. I. K. deutet das auf M., der die christliche Annahme von der göttlichen Herkunft des Messias widerlegt habe.

In Jes. 21, 6—9 wird das **רכב גמל** auf M. bezogen, sowie die Christen das **רכב חמור** auf den Messias deuteten. Der Fall Babels und seiner Götzen sei in Wahrheit erst durch den Islam erfolgt.

¹⁾ Diese Stelle citiert auch Ḥalabī Sira I 296, 10.

Es folgen nun die nt.-lichen Stellen Joh. 15, 27. 16, 7. 8, 13. 14. 16. 17, in denen der Paraklet in bekannter Weise auf Muhammed gedeutet wird, sowie Matth. 11, 2—4. 11. 14. 15. Bei dem v. 14 genannten Elias muß nach I. K. eine absichtliche Entstellung (تحریف ZDMG. XXXII, 364 ff.) angenommen werden; entweder sei geradezu Almad dafür einzusetzen, oder wenigstens El zu lesen, und das Kommen Gottes wie Dt. 33, 2 auf das seines Propheten zu beziehen.

An die Besprechung der auf M. zu deutenden Stellen schließt I. K. eine ziemlich große Anzahl von Citaten aus Jesaja, in denen er einen Hinweis auf Mekka und die dorthin gerichtete Wallfahrt findet. Die Stelle 42, 11—13¹⁾ übersetzt er: »Die Wüste und die Städte werden sich mit Schlössern füllen bis nach Kêdâr hin, sie werden lobpreisen und zu den Gipfeln der Berge rufen, sie sind es, die Gott die Ehre geben und seinen Preis zu Lande und auf dem Meere verbreiten.« Daran schließt er 5, 26 in wörtlicher Uebersetzung, nur daß er für נשא einsetzt: »ich werde erheben«. Die Banû Kêdâr seien fraglos die Araber; die Stimme bezieht er auf die Rufe der Pilger und vergleicht mit der zweiten Stelle Sur 22, 28. In der Stelle 41, 25 übersetzt er צפן durch صبا und bezieht den Töpfer, der den Thon tritt, auf die Pilger, die ihre Reise zu Füsse zurücklegen. Eine Erwähnung des bekannten heiligen Steines der Ka'ba findet I. K. in einer Stelle des Jesaja, die ich leider nicht nachweisen kann »Siehe, ich gründe in Zion, d. i. im Hause Gottes, einen Stein in einer geehrten Ecke«. Den der unfruchtbaren Stadt in 54, 1 verheissenen Zuwachs bezieht I. K. auf die nach Mekka zuströmenden Pilger. Daran schließt er 54, 9—14, 17. 60, 1, 4, 5, 7, diese letzte Stelle in doppelter Paraphrase.

¹⁾ Den Nachweis dieser und der folgenden Stelle verdanke ich Herrn Prof. Fraenkel.

Auch hier soll von Mekka und den Pilgern die Rede sein. Die Stelle: »ich werde der Wüste die Ehre des Libanon und den Glanz des Karmel geben« (wo?) bezieht I. K. auf das Eindringen der Kultur und ihrer Segnungen in die Wüste im Gefolge der Pilgerzüge. Dann folgt eine kurze Inhaltsangabe des 5. Capitels, doch ohne nähere Ausdeutung. Die Zustände des heiligen Gebietes um Mekka, dessen Wild bekanntlich vor der Jagd sicher war, sieht I. K. in der Stelle 11, 6. 9 angedeutet. Aus demselben Capitel scheinen die Gedanken zu stammen, in denen I. K. eine Erwähnung der Niederlage der ungläubigen Mekkaner bei Badr findet: »Sie werden die Völker niedertreten, wie man Tennen tritt, das Unglück wird über die ungläubigen Araber kommen und sie werden geschlagen werden«, ferner »sie werden geschlagen werden zwischen gezogenen Schwertern und gespannten Bogen und infolge der Stärke des Kampfes«.

Zum Schlusse faßt I. K. noch einmal den wesentlichen Inhalt aller von ihm angeführten Stellen zusammen. Er beruft sich noch darauf, daß der Prophet auf Syrisch **مُصَلِّ** »der Gepriesene« heiße (cf. Nöldeke, Gesch. d. Kor. p. 7, Goldziher, ZDMG. XXXII, 374)), was offenbar mit Muhammed identisch sei. Endlich verweist er noch auf Sur 7, 158 und Sur 3, 63. 64, die Gott nicht hätte offenbaren können, wenn sich nicht thatsächlich auf M. hinweisende Prophezeiungen in den Büchern der Juden und Christen fänden.

Threni I, 12. 14. II, 6. 13.

I, 12.

Ich vermute als ursprüngliche Gestalt des Versanfanges **לְכוּ כָל־עַבְרֵי דָרָךְ**. Für das zweite Wort im M. T. **אֲלֵיכֶם** hat bereits Budde in dieser Ztschrft. Bd. 12 S. 266 **אֲלֵי** verlangt. Mit Recht, wie ich glaube. Wenn **אֲלֵי** auch, wie wohl möglich, ein erst durch **לְכוּ** veranlasster Zusatz sein sollte, so ist er jedenfalls schon sehr alt. Als die Verderbnis des **לְכוּ** in **לֹא** eingetreten war, wurde **אֲלֵי** in **אֲלֵיכֶם** geändert, um den zu auffälligen Widerspruch mit den folgenden Worten **הַבִּיטוּ וְנֹ** etwas zu verwischen. Das Verderbnis selbst mag so entstanden sein, daß ein Schreiber das von ihm irrtümlich ausgelassene **כ** von **לְכוּ** nachträglich über **לֹ** schrieb. Da **כ** und **א** in der alten Schrift einander sehr ähneln, machte ein Folgender **לֹא** daraus.

I, 14.

Was die Punktatoren beabsichtigten, als sie das **ש** von **נִשְׁקָר** mit einem linken Punkte versahen, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Vielleicht wollten sie nur der Ueberzeugung Ausdruck geben, daß das zunächstliegende **נִשְׁקָר**, wie der Griechen und der Syrer gelesen, unmöglich richtig sein konnte. Daraus, daß schon der Grieche das folgende **עַל** *Joch* sich in **עַל** hat zurechtlegen müssen, trotzdem der ganze Zusammenhang des Verses ziemlich

entschieden auf על hinweist, geht klar hervor, daß schon damals eine Wurzel שקר od. שקר, die in Gedankenverbindung mit על hätte gesetzt werden können, nicht bekannt war.

An 1 Kön. 12, 4 = 2 Chr. 10, 4 denkend, lese ich נִקְשָׁה עַל פְּשָׁעַי *schwer gemacht ist das Joch meiner Sünden*. Nachdem das auslautende ה, welches dem ד in der alten Schrift fast ebenso ähnlich ist wie in der neuen, in ד verderbt worden war, wurde das nunmehrige נקשד in נשקר umgestellt, da eine Wurzel קשד unbekannt, נקשד mithin ganz sinnlos war, während נשקר an sich doch wenigstens eine Bedeutung zu haben schien, wenn sich diese auch schlecht in den Zusammenhang fügen wollte.

Eigentümlich ist es, daß das Targum אַתִּיקר hat! Ist das eine noch auf das richtige נקשה zurückgehende Tradition, oder nur eine ratende Uebersetzung des verderbten נשקר?

Als zweites Versglied dürften sich mit ziemlicher Sicherheit die beiden Worte ergeben בִּידֵי יִשְׁהָרְנוּ *in meine Hände* (ἐν χειρσί μου) *verflochten sie sich*, nämlich die als Jochseil gedachten Sünden (ebenso wie in עלו die als Jochbalken gedachten Sünden) — so daß ich mich nicht wehren kann.

II, 6.

Die drei Worte, aus denen der erste Halbvers des ersten Verses besteht, sind sämtlich nicht frei von Bedenken und Zweifel: 1) Zu חָמַם, dessen gewöhnliche Bedeutung *vergewaltigen* von dem Begriff des Unrechts kaum frei zu machen sein wird, will Jahwe als Subjekt sich nicht recht eignen; 2) für בָּנִין las der Grieche בְּנֵיָן; 3) das ἀπ. λεγόμεν. שָׁכוּ wußte schon der Grieche und wissen heut noch die meisten Erklärer nur durch Annahme einer schlechten Orthographie für שָׁכוּ zu erläutern.

Man hat wohl schon auf die anklingende Stelle Hiob 15, 33 Bezug genommen, aber m. E. für unsere Stelle die Folgerungen aus jener nicht gezogen. Wie es Hiob 15, 33 heisst **יַחֲמֹם בִּנְפֶן בְּסָרוּ** »er stößt ab wie der Weinstock seine unreifen Trauben«, so möchte ich Thren. 2, 6 herstellen **וַיַּחֲמֹם בִּנְפֶן אֲשָׁכּוּלוּ** »und er (Jahwe) stiefs ab wie der Weinstock seine Trauben«. **חֲמֹם** wird in solchem Zusammenhang als gärtnerischer Kunstaussdruck zu gelten haben. Das hier vorliegende Bild war wohl ein beliebtes Gleichniss dafür, dass Werke, Freunde, Anhänger jemandes nutzlos zu Grunde gehen oder zu Grunde gerichtet werden: Nur leicht verändert tritt uns dieses Gleichniss noch Evang. Joh. 15, 1 ff. entgegen.

Das Verderbniss begann mit der Verschreibung von **אשכולו** in **אשכו**. Auch wenn man annehmen will, dass **אשכולו** im ursprünglichen Texte stand, so bot die grosse Aehnlichkeit von **ל** und **כ** in der alten Quadratschrift (wie in der palmyrenischen) genügenden Anlaß zur Auslassung des einen Buchstabens. **אשכו** »sein Hoden« passt aber ganz und gar nicht in den Zusammenhang hinein; daher schrieb der nächste Abschreiber **שכו**, an **סָךְ**, **סָכָה** denkend. Damit war aber der ursprüngliche Sinn des Halbverses von Grund aus verändert: »Und er (Jahwe) vergewaltigte wie den Weinstock (Israel) so auch seine Hütte (den Tempel)«.

Auf dieser Stufe der Verderbniss traf der griechische Uebersetzer den Text an: **καὶ διεπέτασεν ὡς ἄμπελον τὸ σάγχωμα αὐτοῦ**. Die Uebersetzung von **חֲמֹם ויחמם** durch **καὶ διεπέτασεν** ist wohl lediglich aus dem Zusammenhang erschlossen.

Wenn der masor. Text **בִּנְן** zeigt statt des ursprünglichen **בִּנְפֶן**, so kann dieses weitere Verderbniss natürlich sehr wohl von einem unabsichtlichen Schreibfehler herühren. Es kann aber auch der Erwägung entstammen, dass die Hütte (nämlich die des Hüters) nicht zum

einzelnen Weinstock gehört, denn vielmehr zum ganzen Garten. —

Das zweite Wort des zweiten Halbverses, מַעְרוֹ, ist schon durch seine defektive Schreibung leicht verdächtig. Dazu kehrt das Wort und der an dasselbe anknüpfende Gedanke gleich im nächsten Verse wieder. Freilich fasst man das Wort an ersterer Stelle als »Festort«, an zweiter als »Fest«. Ich vermute, daß מַעְרוֹ erst nach der Umgestaltung des ersten Halbverses entstanden und namentlich durch das neu entstandene שָׁבוֹ veranlaßt worden ist. Ursprünglich, denke ich, wird der zweite Halbvers (wie in jenem Hiobverse) das Bild des ersten fortgesetzt haben. Was allerdings an Stelle von מַעְרוֹ ursprünglich gestanden, ist nicht leicht zu sagen. Etwa סִמְדָּרוֹ? Oder וּמְדָרוֹ (wie Nah. 2, 3)? Oder בִּעְרוֹ? Oder eine Form von בַּעַר *verbrennen*?

II, 13.

Daß die Bedeutungen, welche man vom Griechen an in das Qerē אֶעֱיֶדְךָ hineingelegt und zum Teil hineingezwängt hat, für den Zusammenhang recht wenig passend sind, wird ein unbefangenes Urteil kaum in Abrede stellen. Sollte es nicht möglich sein, auf Grund des Ketib zu lesen מָה עוֹדְךָ *Was bist du noch!* (d. h. *du bist so gut wie nichts mehr*)? Daran schließt sich das Folgende vortrefflich an: *Was soll ich dir vergleichen?* u. s. f. Durch die folgenden drei 1. Personen singul. Imperf. verwirrt, glaubte ein Schreiber schon hier eine solche einsetzen zu müssen, und so entstand die Uniform אֶעֱוֶדְךָ, welche trotz ihrer Sinnlosigkeit im Texte getreulich beibehalten, durch אֶעֱיֶדְךָ erläutert wurde.

Die metrischen Bedenken, welche Löhr zur Stelle andeutet, dürften bei der Lesung מָה עוֹדְךָ schwinden, zumal wenn man ein nahliegendes Maqqef-Verhältniß zwischen beiden Worten annimmt.

F. Praetorius.

Zur Apokalypse Daniels.

Als ich kürzlich im Anhange meiner »Analecta« den griechischen Text der sogenannten Apokalypse des Propheten Daniel nach vier Venediger und Pariser Handschriften zum ersten Male vollständig herausgab, hatte ich nicht erwartet, daß eine Wiener Handschrift, auf die nach Lambeck bereits Fabricius (Cod. pseudep. Vet. Test. p. 1140) aufmerksam gemacht, wesentlich Neues bringen würde. Nachdem ich jetzt aber auf meine Bitte durch Herrn Professor Bickells Güte die Lesarten des Codex (der Wiener Hofbibliothek MS jurid. graec. no. 6 foll. 201—202) erhalten habe, möchte ich die interessantesten gleich mitteilen.

Die Handschrift steht nämlich sehr oft für sich allein der durch die vier übrigen repräsentierten Ueberlieferung gegenüber. Schon die Ueberschrift ist nicht unwichtig, da sie den Zusammenhang des Methodius von Patara mit unserem Pseudepigraphon aufs klarste bestätigt. Weiter wird die in den andern Codices unheilbar verderbte Stelle 61. 62 auf überraschende Weise geheilt. Der 63—81 beschriebene König wird mit seinem Namen, Johannes, benannt. Endlich findet sich das sonst nur aus dem Methodius (97, 23) bekannte [πόλις] Βύζα statt ἡ Ἐπιλόφορς auch hier.

Um einen Abdruck der ganzen Handschrift oder ihrer sämtlichen Varianten konnte es sich nicht handeln,

da ich auch aus den übrigen nur die wichtigsten Lesarten mitgeteilt hatte. Uebrigens finden sich auch in der persischen »Geschichte Daniels«, die Zotenberg in Merx' Archiv I, 385 ff. herausgegeben hat, Anklänge an die griechische Apokalypse.

-
1. 2. Ἡ τελευταία ὄρασις τοῦ μεγάλου προφήτου Δανιήλ, ἥτις διὰ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου Πατάρων ἐφανερώθη ἡμῖν.
10. 12. 15. om. χιλιάδας.
30. 31. ὡς σικκῆ ἡλάττω.
40. 41. γένος ἑξαπέντε.
43. 44. καὶ ἐνδύσει ὁ προνοητεύων.
52. 53. ἡ δὲ τετάρτη εἰς Βηθανίαν.
- 59—63. καὶ τὸ αἷμα τῶν ἀνθρώπων ὡς ποταμὸς κινήσει καὶ θωλοθήσεται ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ αἵματος ἕως τὰ βάθη τῆς ἀβύσσου. τότε Βοὺς βοήσει καὶ Ξηρόλοφος θρηνήσει καὶ τότε σταθῶσιν Ἴπποι καὶ φωνή ἐξ οὐρανοῦ κράξει· Στῶμεν, καλῶς στῶμεν. εἰρήνη ὑμῖν, ἀρκεῖ οὖν ἡ ἐκδίκησις αὕτη ἐπὶ τοὺς ἀπειθεῖς καὶ ἀνηκόους.
- 64—71. εὐρήσετε ἄνθρωπον ἐπὶ δύο κίονας ἱστάμενον ἐν κατηφείᾳ πολλῇ, ἔσται δὲ πολιδς, δίκαιος, ἐλεήμων, φορῶν πενιχρά, τῇ ὄψει αὐστηρὸς καὶ τῇ γνώμῃ πρᾶς, μεστὸς τῇ ἡλικίᾳ, ἔχων ἐπὶ τὸν δεξιὸν πόδα μέσον καλάμου ἥλον. καὶ φωνή ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου κηρυχθήσεται· Λάβετε καὶ στέψατε αὐτὸν βασιλέα. καὶ λαβόντες αὐτὸν τέσσαρες ἄγγελοι ζωηφόροι προσφέροντες αὐτὸν εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν τὴν λεγομένην Σοφίαν στέψουσιν αὐτὸν βασιλέα καὶ δώσουσιν αὐτὸν εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα ῥομφαίαν λέγοντες αὐτόν. Ἀνδρίζου, Ἰωάννη, καὶ ἰσχυε.

- 72—77. καὶ ἐπάρας τὴν ῥομφαίαν παρὰ τοῦ ἀγγέλου πατάξει τοὺς Ἰσμαηλίτας, Αἰθίοπας, Φρύγας, Φράγκους, Τατάρους καὶ πᾶσας τὰς γενεάς. τοὺς δὲ Ἰσμαηλίτας μερίσει εἰς τρία μέρη καὶ τὴν μὲν πρώτην πατάξει μαχαίρᾳ, τὴν δὲ δευτέραν βαπτίσει, τὴν δὲ τρίτην διώξει μετὰ μεγάλου θυμοῦ ἕως τοῦ μονοδενδρίου.
- 80—82. καὶ βασιλεύσει ἔτη λε' καὶ μετὰ τὴν τελευταίαν αὐτοῦ βασιλεύσει ἕτερος ἔτη ιβ'.
- 84—86. καὶ ὁ μὲν πρῶτος βασιλεύσει ἐν Ῥώμῃ, ὁ δεύτερος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ὁ τρίτος ἐν Θεσσαλονίκῃ, ὁ τέταρτος ἐν Βύζα.
- 89—93. καὶ ἐν τῷ μὴ εἶναι ἄνδρα χρήσιμον, ἵνα γένηται βασιλεὺς ἐπὶ τῆς γῆς, βασιλεύσει γύναιον μικρὸν καὶ ἀναίσχυντον ἐν τῇ Ἑπταλόφῳ καὶ αὕτη μιανεῖ τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ θυσταστήρια καὶ σταθεῖσα ἐν μέσῳ τῆς Ἑπταλόφου κηρύξει μεγάλην τῇ φωνῇ λέγουσα· Τίς θεός πλὴν ἐμοῦ καὶ τίς ὁ ἀνθιστάμενος ἐμοὶ καὶ τῇ ἐμῇ βασιλείᾳ.
96. 97. καὶ οὕτως ἡ μιὰ γυνὴ βασιλεύσει ἐν Θεσσαλονίκῃ ἐπὶ χρόνου μικροῦ· εἶτα καταποντισθήσεται καὶ αὕτη ἡ πόλις Θεσσαλονίκη.
99. ὑπὸ ἀνέμου στροβήλου.
- 100—102. Καὶ τότε βασιλεύσει ὁ Ἀντίχριστος καὶ πράξει παράδοξα θαύματα καὶ μεγαλυνθήσεται, μεγαλυνεῖ δὲ καὶ δοξάσει τοὺς Ἰουδαίους.
104. 105. ὁ ὑετὸς οὗ δόσει καὶ δρόσος αὐτοῦ ἀπὸ οὐρανοῦ ἀπὸ τῆς γῆς [!] καὶ κρατήσῃ ὁ τρισκατάρατος δαίμων ἔτη τρία.
- 110—120. κατακαήσεται πῆχας χλ'. τότε βοήσῃ ἡ γῆ πρὸς τὸν κύριον καὶ δημιουργὸν αὐτῆς λέγουσα· Παρθένος εἰμί, κύριε, ἐνώπιόν σου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. τότε οἱ οὐρανοὶ ὥς βιβλίον ἐκλίσονται καὶ οἱ ἄγγελοι σαλπί-

σωσι τὰς ἑαυτῶν σάλπιγγας καὶ ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν σαλπείγγων οἱ ἀπ' αἰῶνος νεκροὶ ἀναστήσονται. καὶ οἱ μὲν δίκαιοι σταθήσονται ἐκ δεξιῶν, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐωνύμων· καὶ οἱ μὲν κληρονομήσουσι τὴν παράδεισον, οἱ δὲ τὴν αἰώνιον κόλασιν καὶ τὸν βύθιον δραμόντα παραπέμψει ἐν βυθῷ ταρτάρου, ἵνα σὺν τοῖς ὑπουργοῖς αὐτοῦ τοῖς τε αὐτὸν προσκυνοῦσι κολάζεται αἰωνίως· γένοιτο δὲ πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν τῆς Χριστοῦ βασιλείας καὶ προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Kiel, 16. Dec. 1894.

Erich Klostermann.

Vorstehendes war in den Druck gegeben, als mir bekannt wurde, daß die Apokalypse Daniels bereits in A. Vassilievs *Anecdota Graeco-Byzantina* (Mosquae 1893 — mir bisher nicht erreichbar) I, 43 ff. nach »cod. Vin-dob. philol. 162 s. XIV und 211 (58)« herausgegeben worden ist. Da wir völlig verschiedene Handschriften benutzt haben, ist dies Zusammentreffen gewiß nicht zu beklagen, es wird mir vielmehr, wie ich hoffe, Gelegenheit zur Veranstaltung einer zweiten, verbesserten Auflage bieten.

Sprüche 25, 19.

Eine der deutlichsten Stellen, um den Einfluß hagga-discher Deutungen auf die Fassung unseres masorethischen Textes zu beleuchten, liefert uns Sprüche 25, 19, was, soviel mir bekannt, die Exegeten bis jetzt übersehen haben. Die meisten übersetzen, als ob רָעָה und מוֹעֲדָה dastünde und suchen sich die befremdliche Vocalisation רָעָה und מוֹעֲדָה auf verschiedene Weise sprachlich zurecht zu legen. Das Ungenügende davon ist neuerdings wieder von Oort nachgewiesen im »*Feestbundel opgedragen aan Dr. P. J. Veth*« s. 21—27, sodafs wir uns dabei nicht aufzuhalten brauchen.

Um es kurz zu sagen, die wirklicke Meinung der Punktatoren wird angedeutet in der Einleitung von *Echa rab-bati*, s. 13 in der Uebersetzung von Wünsche. Obgleich die Uebersetzung nicht ganz unbedenklich ist, citire ich sie der Bequemlichkeit wegen; wir lesen dort: »Die Israeliten sprachen vor Gott: Herr der Welt! als du kamst, uns zu weiden, frafs der Zahn und machte die anderen dünn¹⁾. Und warum frafs uns der zerbrochene Zahn und erfasste uns der Fufs? Wegen des Vertrauens auf die Götzen, weil wir gegen unsern Fels treulos gehandelt haben u. s. w.«

¹⁾ Vgl. das Pesachlied לֵל שְׂפָרִים worin die Erwartung ausgesprochen wird, dafs Jahveh בְּיָדָהּ וְאֵלֶּיהָ יִבְרָךְ.

Der Vers wird folglich gedeutet auf die Feinde des treulosen Israel, welche verglichen werden mit einem zermalmenden und zertretenden Thiere — ein überaus häufiges Bild, vgl. z. B. Dan. 7, 7 —, und auf die gerechte Strafe Jahve's, weil Israel thöricht genug war, eben auf diese schädlichen Abgötterverehrer, z. B. auf Aegypten und Assur, zu bauen.

Die richtige Uebersetzung des Verses nach der von der Punktation festgelegten Deutung lautet also folgendermaßen: »ein weidender Zahn und der Fuß eines als schädlich bezeugten Thieres war das Vertrauen (eigentlich: der Gegenstand des Vertrauens) des treulosen (Israels) am Tage der Noth«.

Dafs **שֵׁן רָעָה** nichts anderes bedeuten kann, als weidender Zahn, betonte bereits Oort; dafs **רֶגֶל מוֹעֵדָה** wie oben erklärt werden muß, kann man bei Levy s. v. **מוֹעֵד** nachschlagen, oder aber die Mischna selbst zu Rathe ziehen, wo *Baba Kama* 1, 4 und 2, 1 u. a. von **רֶגֶל מוֹעֵדָה** die Rede ist. Bekanntlich ist der Terminus technicus aus Ex. 21, 29 entlehnt.

Utrecht.

M. Th. Houtsma.

The Date and Origin of the Ritual of the "Scapegoat".

I observe that neither in Kautzsch's critical translation of Leviticus in his Old Testament, nor in Driver's edition of the text of that book in SBOT. (the series slowly but surely being published by Haupt) is Lev. XVI marked as containing secondary elements. In this short article however I venture to assume the position taken up by Stade (GVI., II, 258, Anm. 1) and Benzinger (ZATW., IX, 65—88), which makes the ritual of the Day of Atonement a late addition, and chiefly wish to criticize the view that the writer of Lev. XVI, 8—10, 21—22 referred to a demon of the desert, known to Jewish folklore (whether in post-Exilic times only, or in pre-Exilic times also) by the name Azazel. I entirely admit that at any rate the post-Exilic Jews had the custom of propitiating the dangerous goblins called שְׂעִירִים by sacrifices (2 Kings XXIII, 8 corrected text, 2 Chr. XI, 15, Lev. XVII, 7), and also that the שְׂעִיר עֵזִים which was allotted to Azazel, and which according to tradition was pushed over a precipice, must originally have been a sacrifice to some superhuman being (cf. W. R. Smith, *Religion of the Semites*², pp. 418, 422, 468). We know too from Isa. XIII, 21. XXXIV, 14 (the latter, post-Exilic) that *se'irim* were thought to haunt desert places, and Doughty found

that the Arabs of the desert still sacrificed goats to the *jinn* (*Arabia*, pp. 100, 198). But considering the entirely new meaning given by the ritual of Lev. XVI to the ceremony of conducting the goat to the desert-precipice, and the impersonal character of the *jinn* (to whom the *sé'îrîm* correspond), it is surely most improbable that the writer of the ritual meant by Azazel a desert-goblin, the chief (as Duham on Isa. XIII, 21 suggests) of the *sé'îrîm*.

The object of the ritual seems to me to have been twofold; 1. to provide the ignorant people with a visible sign and proof of the removal of the sins of the year, and of the consequences of those sins (cf. Lev. XIV, 53), and 2. to do away with the cultus of *sé'îrîm*. The former object was attained. The cries of טוֹל וְצֵא טוֹל וְצֵא 'Take (them) away, and get out!' — reported by the Gemara on *Joma* VI, 4, sufficiently show how unhesitatingly the lower classes (Babylonians, they are contemptuously called) believed in the removal of their sins by the goat. The latter object too was apparently gained; it is to pre-exilic times that the Chronicler in the third century assigns the custom of sacrificing to the *sé'îrîm*. How was it gained? By substituting a personal angel 'Azazel (evil no doubt by nature, but hindered from action) for the crowd of impersonal and dangerous *sé'îrîm*. We know a good deal about this Azazel from the *Grundschrift* of Enoch, which represents him as the leader of those angels who lusted after the daughters of men, and whose children, the giants, filled the earth with blood and unrighteousness. Now, he and his fellows are harmless. Upon Azazel (= 'Αζαηλ) rough and jagged rocks are placed; he is bound hand and foot in the desert in Dudaël. Now Dudaël is not דִּדְאֵל 'God's caldron' (Dillm.), but, as Geiger has shown (*Jüd. Zt.* 1864—65, p. 200f.) and Charles approves, a fantastic modification of Ḥadudo

in Beth-Ḥadudo, where was the crag (צִיָּק) down which the goat for Azazel was pushed (*Joma* VI, 4; cf. *Targ. Jon.*, *Lev.* XVI, 22), and which Schick identifies with the modern *bet-ḥudêdûn* (ZDPV., III, 214ff.). In short, the writer in *Enoch* gives an unmistakeable hint that the Azazel to whom the goat was sent is no other than the leader of the fallen angels.

Azazel is therefore of literary not of popular origin. He is due to the same school of speculative students of Scripture to which we owe the other names of angels, good and evil, in the later literature. Obviously Azazel contains the divine name El, not less than Kokabiel, Tamiel, Danel, and the rest. The spelling may seem to be against this, but the form was deliberately altered from עֲזַזְיֵל, 'God strengtheneth' (cf. עֲזַזְתִּי, 1 Chr. XV, 21), out of reverence, to conceal the true derivation of the *fallen* angel's name. Another form of the name may have been Uzziel, for the names Shemḥazai and Uzziel, given in *Targ. Jon.* on *Gen.* VI, 4, clearly correspond to the Sem-jâzâ and Azazel of our *Enoch*.

When was the ritual in which Azazel's goat finds so strange a place introduced? Of course, the author of *Enoch* I—XXXVI was not the first person to expand and continue the singular story in *Gen.* VI, 1—4. Of course, too, long before either *Enoch* I—XXXVI or *Daniel* was written, angels had received Hebrew names, perhaps to counteract the influence of Iranian (and Babylonian) angelology and demonology; the name *Ashmodai* (from *Aêshma*) was surely known to many Jews long before the composition of the *Book of Tobit*. We are therefore at liberty to date the ritual in the fourth century, regarding it as one of the very latest of the additions to *P²*.

On referring to Benzinger's *Hebr. Archäologie* I find that he still represents Azazel as 'a dangerous demon, to whom the sin of the people and the consequent cala-

mities were sent', and as one of the 'dreaded field- and desert-devils', but as not of pre-Exilic origin. It will be plain from the preceding remarks how far I can agree with this no doubt widely held view. *Uralt* Azazel is certainly not; but he is no more a demon, in my opinion, than the Azazel of the *Grundschrift* of Enoch. He belongs to the class neither of the *sé'irim* nor of the long afterwards dreaded *shêdim*.

It remains to be added that the 'visible sign' spoken of above was a combination of a primitive sacrifice to the deity or deities of the desert with a superstitious custom, still very widely prevalent (see Frazer, *Golden Bough*, vol. II, and cf. Lyall, *Fortnightly Review*, 1872, p. 131, whose knowledge of Indian superstitions is perhaps unique), according to which evils of all kinds are got rid of by lading them on some animal, which is thereupon driven away from the community, like the scapegoat.

T. K. Cheyne.

Beiträge zur Pentateuchkritik.

Vom Herausgeber.

2. *Der Thurm zu Babel.*

Es war meine Absicht, der Abhandlung über das Kainszeichen (s. Jahrg. 1894, S. 250 ff.) eine Besprechung des Mythos vom Thurmbau zu Babel und von der Sprachverwirrung folgen zu lassen, über dessen Zugehörigkeit zur gleichen jahvistischen Schicht wie Gen. 2. 3 a. a. O. S. 274 ff. bereits gesprochen worden ist. Ich dachte in Anknüpfung an die Ausführungen Budde's, der Urgeschichte S. 385 ff. für die palästinische Herkunft dieser Erzählung eingetreten ist, zu zeigen, daß sie zwar ihre jetzige Gestalt in Palästina erhalten hat, daß wir aber als ihre ursprüngliche Heimath Babylonien anzusehen haben. Es sollte das aufser anderem durch den Nachweis erhärtet werden, daß in Gen. 11, 1—9 ein ursprünglich polytheistischer Mythos vorliegt, der nur durch ein sehr primitives Mittel, nämlich durch einige Streichungen, seines polytheistischen Charakters beraubt worden ist. Man hat sich damit begnügt, zwischen v. 5 und 6 einen Satz zu streichen, der neben dem in der Götterversammlung die Zerstörung des Thurmes und die Sprachverwirrung anrathenden Gott noch andere Götter nannte. Hinter v. 7 aber dürfte ein Satz gestrichen worden sein, der das Einschreiten der Götter und die Zerstörung des Bauwerks schilderte. Im Uebrigen ge-

nügte, an die Stelle jenes Gottes Jahve zu setzen. Der Beweis ist aus v. 5 und 7 zu führen.

Nach v. 5 steigt Jahve zur Erde herab. Wenn er nun v. 7 spricht הִבֵּה נִרְדָּה, so muß er inzwischen von diesem Abstieg wieder zu dem Orte zurückgekehrt sein, von dem er abgestiegen war. Sonst könnte er nicht zum Herabsteigen auffordern. Hieraus wie aus dem שָׁם in v. 7 folgt aber weiter, daß er v. 6 und 7 nicht auf Erden, etwa bei Besichtigung des Thurmes unter dem Eindruck des Geschauten, spricht, sondern nach seiner Rückkehr. Es ist die Begründung der Aufforderung zu einem gemeinsamen Abstieg aller Götter. Daß er dorthin zurückgekehrt ist, von wo er nach Babel abgestiegen war, muß sonach, wenn anders wir den Erzähler für einen verständigen Mann halten, zwischen v. 5 und v. 6 erzählt gewesen sein. Lesen wir es jetzt nicht mehr, so wird man auf den Schluß geleitet, daß es zum Wegfall gekommen ist.

Nun ist aber die Annahme sehr unwahrscheinlich, daß eine klaffende Lücke dieser Art durch Zufall, etwa durch ein Abschreiberversehn entstanden ist. Sie wird auf bewusste Streichung zurückzuführen sein. Die Annahme einer solchen aber empfiehlt sich nur dann, wenn ein Motiv für sie auffindbar ist. Dieses aber ergibt der Inhalt von v. 6 und 7.

Spricht Jahve die Aufforderung הִבֵּה נִרְדָּה v. 7 nach seiner Rückkehr von der Besichtigung des Thurmbaues, so stellt v. 6 eine Berichterstattung über das vor, was er vorgefunden hat. Sich selbst einen solchen Bericht abzustatten hat er so wenig Veranlassung, wie sich selbst aufzufordern, herabzusteigen. Hätte es sich zudem im Mythos von Haus aus nur um ein Einschreiten Jahves gehandelt, so würde nicht zu verstehen sein, weshalb es verschoben wird. Es würde naturgemäfs sofort erfolgen, nachdem sich Jahve durch den Augenschein von den Absichten der Menschen überzeugt hatte, vgl. sein Einschreiten in Sodom Gn. 19. Schreitet

Jahve nicht sofort ein, kehrt er vielmehr zu dem Orte zurück, von dem er zur Besichtigung des Thurmbaus aufgebrochen ist, erstattet er dort Bericht, fordert er dort auf, herabzusteigen, so ist es nicht möglich, die Worte *הָרָדָה יִרְדָּה* als Selbstaufforderung zu fassen. Die Aufforderung zum Einschreiten richtet sich dann an Genossen, denen er den Vorschlag macht, die Sprache der Menschen zu verwirren, damit sie sich nicht noch an die Ausführung gröfserer Pläne begeben. Jahve hat keine Genossen, mit denen er gemeinsam handelt. Er schliesst andere Götter aus. Eben deshalb mußte fallen, was zwischen v. 5 und 6 einst gelesen wurde. Und hieraus folgt, dafs, was von Jahve jetzt erzählt wird, ursprünglich von einem heidnischen Gotte berichtet wurde.

Sonach ist nach v. 5 einst zu lesen gewesen, dafs Jahve, oder genauer der heidnische Gott, an dessen Stelle Jahve getreten ist, zu seinen Mitgöttern zurückgekehrt ist und ihnen von dem berichtet hat, was er gesehen hatte. Die Berichterstattung selbst ist stehen geblieben, jenes aber gestrichen worden. Hinter v. 7 war dann erzählt, dafs die Götter herabsteigen und das Bauwerk der Menschen vernichten. In v. 8 genügte es, Jahve an die Stelle der Götter zu setzen, die nach dem ursprünglichen Wortlaut die Sprachverwirrung bewirkt haben werden.

Das Mittel ist wie gesagt ein sehr primitives, die polytheistische Grundlage schaut noch deutlich durch. Daraus aber folgt, dafs die Erzählung entweder aus einer geschriebenen polytheistischen Grundlage aufgenommen und umgestaltet worden ist, oder, wenn der Erzähler aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben sollte, dafs ihm in dieser eine in keiner Weise ihres polytheistischen d. h. aber fremden Characters beraubte, sonach eine noch nicht lange eingewanderte Erzählung sich dargeboten hat. Durch eine bloße und dabei recht unvollkommene und ungenügende Federarbeit, nicht durch die umdichtende Phan-

tasie der Erzähler, ist der Mythos jahvistisch gestempelt worden. Dann ist aber das wahrscheinlichere, daß eine geschriebene Grundlage benutzt worden ist, daß also eine literarische Uebernahme stattgefunden hat. Auch in den andern Mythen der Genesis von gleichem Ursprunge liegt die polytheistische Grundlage noch dicht unter der Oberfläche. In Gen. 1 gelingt es fast durchweg, die monotheistischen Schichten abzuheben, ohne daß die dazwischen und darunter liegenden polytheistischen beschädigt werden. Hieraus allein folgt schon, daß es sich bei Gen. 1 u. 11 — es gilt mit gewissen Einschränkungen auch von Gen. 2. 3. 6, 1—9, 19 — nicht um Stoffe handelt, die seit Alters in Israel im Umlaufe waren, und daß auf einem falschen Gleise ist, wer ihre Einwanderung in Israel in die graue Vergangenheit setzt, von der sich freilich viel behaupten läßt, da wir über sie blutwenig wissen. Diese Stoffe würden sonst viel gründlicher umgestaltet worden sein.

Eben im Begriffe, mein Manuscript druckfertig zu machen, erhalte ich das Buch *H. Gunkel's*, Chaos und Schöpfung. Göttingen 1895. In diesem lese ich S. 149: »Auch die Turmbausage weist mehrfache Verdunkelungen auf: 11, 7 redet Jahve zu andern göttlichen Wesen, ohne daß gesagt würde, zu welchen; Vers 5 berichtet, daß Jahve zur Erde herabgestiegen sei, Vers 6f. setzen dann voraus, daß Jahve wiederum im Himmel sei, ohne daß inzwischen erzählt worden wäre, daß er dorthin hinaufgefahren; auch die Art, wie Jahve dem Bau ein Ende gemacht hat, wird nicht berichtet«

Ich habe nun keinen Grund, mich darüber zu wundern, diese Sätze in H. Gunkel's Buch zu finden. Denn ich habe ihm vor einigen Jahren gelegentlich eines Besuches, den er mir hier abstattete, meine Beobachtungen über Gen. 11, 5—7 mitgetheilt, indem ich ihm den Sachverhalt am Texte demonstrierte und ihm zeigte, daß *Kautzsch* und *Socin* zwar einen Anstoß gespürt, aber sich die Er-

kenntniß des Sachverhaltes versperrt haben, indem sie ויאמר יהוה v. 6 durch: *da befand* (in 2. Aufl. *ervog*) *Jahve* und הבה נרדה ונבלה v. 7 durch: *aber ich will hinunter und in Verwirrung bringen* übersetzt haben. Er hat das wohl nur vergessen, oder will mir die Mühe ersparen, sie drucken zu lassen und das Odium einer neuen Ketzerei auf mich nehmen zu müssen, was gewiß sehr zuvorkommend und selbstlos gehandelt ist.

So brauche ich nur auf etwas hinzuweisen, was ich damals nicht mitgetheilt habe, und daran zu erinnern, daß ich einen Schluss, den Gunkel aus v. 5—7 zieht, für ungenau halte.

Wie mir scheint, wird durch meine Beobachtung definitiv der alte Streit entschieden, ob Flav. Josephus, Arch. I, 4, 3 die ursprüngliche Meinung der Sibylle wiedergibt, also eine heidnische Sibylle citiert, wenn er — wahrscheinlich Alexander Polyhistor excerptierend¹⁾ — schreibt πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων πύργον ὠκοδόμησάν τινες ὑψηλότατον ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι' αὐτοῦ. οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἐκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. καὶ διὰ τοῦτο Βαβυλῶνα συνέβη κληθῆναι τὴν πόλιν, oder ob sein οἱ θεοὶ Correctur eines monotheistischen Singulars ist, wie denn der uns Orac. Sibyll. III, 99 ff. erhaltene Spruch der Sibylle eine monotheistische Fassung darbietet, vgl. v. 101f. αὐτίκα δ' ἀθανάτοιοσ μεγάλην ἐπέθηκεν ἀνάγκην πνεύμασιν. Gruppe hat a. a. O. S. 682 f. schon richtig hervorgehoben, daß an und für sich die Annahme recht unwahrscheinlich ist, der Monotheist Josephus habe einen ursprünglichen Singular in den Plural verwandelt. Weist nun die Genesisstelle auf eine ältere polytheistische Fassung des Mythos hin, so schwindet jeder Anlaß, an dem οἱ θεοὶ des Josephus Anstoß zu nehmen. Denn es ist damit auch abgesehn von der von Gruppe

¹⁾ vgl. Gruppe, O., die griechischen Culte und Mythen, Leipzig 1887, I, S. 677 ff. Fehr, E., Studia in Oracula Sibyllina, Upsala 1893, S. 37 f.

a. a. O. S. 679 A 6 verglichenen fab. 143 des Hyginus die Existenz einer polytheistischen Fassung des Mythos und dazu ihre Priorität vor der monotheistischen nachgewiesen. Das in der Sammlung sibyllinischer Orakel stehende Orakel ist dann vielmehr für auf Grund von Gen. 11 monotheistisch corrigiert zu halten. Dies um so mehr, als es in der Rolle, die es den Winden bei der Zerstörung des Thurmes zuweist, mit der heidnischen Version bei Josephus übereinstimmt, überhaupt in dieser wie in der Verknüpfung des ersten Krieges mit der Sprachverwirrung auf eine heidnische Grundlage zurückweist, vgl. Gruppe a. a. O. S. 679.

Ungenau aber ist es, wenn *Gunkel* als Meinung von Gen. 11 einsetzt, Jahve sei vom Himmel herabgestiegen, sei dorthin zurückgekehrt und habe dort v. 6 f. gesprochen. Es ist das zwar nicht unmöglich, aber es ist wenig wahrscheinlich und es ist jedenfalls nicht präcis. Sind wir wirklich im Bereiche der babylonischen Mythologie, so ist an den *הַר כּוֹעַר* zu denken, wie Jahrg. 1894, S. 275 bemerkt worden ist. Aber auch wenn in dem gestrichenen Passus der Himmel gemeint gewesen sein sollte — in der mit 11, 5. 7 verglichenen Stelle 18, 21 ist es nicht der Fall, sondern *אֶרֶץ* nach *וַיִּשְׁקֹפוּ* v. 16 zu erklären — so würde zu fragen sein, woran dabei eigentlich gedacht ist. Himmel und Himmel ist nicht immer und überall dasselbe. Dafs sehr mannigfaltige Vorstellungen bei diesem Punkte zu unterscheiden sind, lehrt ein Vergleich von Jes. 14, 13 ff. mit Psalm 104, 3.

Auch sonst läfst *Gunkel* bei der Verwendung der Stellen, die er als Zeugnis für das Vorhandensein des Glaubens an Jahves Aufenthalt im Himmel anführt, der, wenn er Gen. 11 vorläge, die Folge der Aufnahme einer heidnischen Auffassung sein würde, die wünschenswerthe Genauigkeit vermissen. S. 157 citiert er zum Beweis, dafs dieser Glaube schon den ältesten Zeiten eigen gewesen sei, aufser unserer Stelle noch Gen. 28, 12. 1 Kön. 22, 19.

Keine dieser beiden Stellen stammt aus »ältester Zeit«. Gen. 28, 12 handelt es sich, wie die Engel im Plurale zeigen, günstigen Falls um eine jüngere Schicht in E, wenn nicht um eine die Darstellung von J. und E. verknüpfende redigierende Hand. Dafs weiter 1 Kön. 22, 19 wegen sprachlicher Anstöße den Verdacht erweckt, corrigiert zu sein, und außerdem an den Prolog des Hiob erinnert, ist längst bemerkt worden. Sollte die Stelle wirklich dem alten Gefüge der Erzählung angehören, was fraglich erscheint, so würde sie nur ein weiteres Argument für die Ansicht darbieten, dafs die historisch so werthvollen Quellenbelege des Königsbuchs über die Omriden durch Vermittelung einer jungen Feder ins Königsbuch gekommen sind, wofür sich ja z. B. auch aus 2 Kön. 3 Instanzen erheben lassen. Wenn aber Gunkel fortfährt »vgl. Gen. 19, 24 etc.«, so ist zu bemerken, dafs Gen. 19, 24 keinesfalls im ursprünglichen Wortlaute vorliegt. In **כִּי־יָהוָה מְרַדְּדִים** ist eine Bestimmung zu streichen. Streicht man **מְרַדְּדִים**, so fällt das Feuer aus der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt. Deshalb wohnt er noch nicht im Himmel. Nimmt man aber an, es sei **כִּי־יָהוָה** Glosse, so folgt auch daraus, dass Jahve Feuer vom Himmel fallen läßt, noch nicht, dafs er dort wohnt. Es fällt doch auf, dass Spätere so bemüht gewesen sind, dem Glauben, dass Jahve im Himmel wohnt, zu seinem Rechte zu verhelfen, vgl. Gen. 21, 17. 22, 11.

Mit der Verwendung solcher Stellen steht ja freilich Gunkel nicht allein. Neulich hat sie auch Giesebrecht vorgetragen¹⁾ neben anderem, was mir weder neu noch richtig zu sein scheint²⁾. Aber Giesebrecht prätendiert

¹⁾ Gött. Gel.-Anzeigen 1894, N. 8, S. 642 f.

²⁾ Wir werden glücklich wieder einmal darüber belehrt, dafs das Haarscheeren und Hautritzen Folge leidenschaftlicher Empfindung ist, und dass bei Entstehung der Vorstellungen von Rein und Unrein ästhetische Empfindungen betheiligt gewesen sind. Giesebrecht

auch nicht wie Gunkel eine besondere Methode der Untersuchung zu befolgen.

Einen Theologen berührt, es eigenthümlich zu sehn, mit welchem Eifer für das vorexilische Israel die Vorstellung reclamiert wird, daß Jahve im Himmel wohne. Nur hierum handelt es sich ja doch, und es wäre denkbar, daß Israel dies von heidnischen Göttern, nicht aber von seinem Jahve angenommen hätte. Die Vorstellung, daß Gott im Himmel wohnt, hat religiöse Bedeutung, wo sie im Zusammenhange mit dem Gedanken der Transcendenz Gottes steht. Stellt man sich — und das ist mit dem Jahve der vorexilischen Zeit der Fall — einen Gott als innerweltliches Machtwesen vor, so ist in der Vorstellung von Gottes Wohnung die Höhenlage antiker heidnischer Religion nicht überschritten, man möge nun Gott im Himmel, auf dem Sinai oder in einem Heiligthum des Landes wohnend glauben.

Gunkel gibt mir auch noch dadurch Veranlassung, darauf hinzuweisen, daß seine Ausführungen an Präcision

redet dabei von Excrementen. Allein, daß die menschlichen Excremente unrein gewesen seien — die thierischen sind für den semitischen Orient von jeher und noch jetzt rein, vgl. *Doughty*, *Travels in Arabia deserta* I, 212. 237 — folgt weder aus Ez. 4, 12 noch aus der jungen Speculation vom Schäufelchen Dt. 23, 12—15. Ja letztere lehrt das Gegentheil, da vorausgesetzt wird, daß der Betr. ohne weiteres in's Lager zurückkehrt. Es ist daher zu schließeln, daß in Bestimmungen wie Deut. 23, 12ff. und in dem modernen Gebrauch der Ablution eine secundäre Entwicklung vorliegt. Bene cognoscit qui bene distinguit, was man freilich auch umkehren kann. Wer sich aus dem A. T. nicht darüber belehren läßt, daß ästhetische Empfindungen die Entstehung dieser Gebräuche so wenig wie die der Speiseverbote veranlaßt haben, vgl. *G. Schweinfurth*, im Herzen von Afrika I, 265. II, 344f. *A. E. Brehm*, Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika Jena 1855 I, 180f. *N. v. Prschewalski*, Reise in der Mongolei. Jena 1877. S. 44. 48. *Doughty*, a. a. O. I, 305. 327. *Burckhardt*, Beduinen u. Wah. S. 179f. Giesebrechts Behandlung dieser Materie sieht freilich der Einseitigkeit, die er an mir zu rügen findet, sehr unähnlich.

zu wünschen übrig lassen, daß er mehrfach für eine vorsichtigere Behandlung biblisch - theologischer Fragen plaidirt und dabei S. 156 f. zum Belege eines vorschnellen Schlusses citiert, was ich in der Geschichte des Volkes Israel II, 73 von der Bedeutung des Glaubens des Deuteroseaia an Jahve's Weltschöpfung geäußert habe. Gunkel findet, daß der Schlufs, daß erst das Exil in Israel den Glauben an die Schöpfung gezeitigt habe, zu vorschnell sei. Er meint, unsere Quellen lehrten nur, daß er erst damals ein Hauptgedanke der Religion Israels geworden sei. Trotzdem könne er sehr wohl schon früher bestanden haben.

Hiermit ist indessen der Gegensatz, in dem sich Gunkel's Vorstellungen zu den meinigen befinden, nicht genau angegeben. Ich habe freilich behauptet und behaupte es auch jetzt, daß der Glaube an die Erschaffung der Welt durch Jahve erst im Exile ein integrierender Bestandtheil des Jahveglaubens geworden ist. Ich habe aber niemals angenommen, daß der Gedanke, daß Jahve die Welt geschaffen habe, vor Deuteroseaia niemals in Israel gedacht und ausgesprochen worden sei, ich habe nur die Vorsicht geübt, zwischen Jahveglauben und von außen eingedrungener Speculation zu unterscheiden.

S. 76 desselben Bandes meiner Geschichte konnte Gunkel lesen: »Hier (nämlich bei Deuteroseaia) liegt also nicht die Lösung eines kosmologischen Problems, sondern einer religiösen Frage vor, es ist religiöser Stoff, welcher eine Kräftigung des Glaubens an den Heilsgott bedeutet. Eben deshalb ist diese Gottesvorstellung nicht wieder verloren gegangen, vielmehr in den Mittelpunkt des Glaubens gerückt. Sie hat ganz andere Wirkungen geübt als die Vorstellung vom Weltschöpfer, welche wir Gen. 2. 3 treffen. Darnach hat man schon ein Jahrhundert früher in Israel von der Erschaffung der Welt durch Jahve zu reden gewußt, aber eine Bedeutung für die Religion hat

diese Erzählung, wie wir gesehn haben, zunächst nicht zu gewinnen vermocht. In ihr lag eben nur die Uebertragung dessen auf den Volksgott vor, was heidnische Speculation über die Erschaffung der Welt ersonnen hatte. Es war ein für den Glauben zunächst bedeutungsloses Stück des Welterkennens, denn die Beziehungen Jahves zu Israel streifte es nicht. Daher blieb es ein Theologumenon und ging nicht in den religiösen Gemeinbesitz der Nation über.

Ebensowenig ist es mir je in den Sinn gekommen, zu übersehn, daß schon in alter Zeit die religiöse Antwort auf die Frage, woher dies oder jenes komme, gelautet haben wird, Jahve hat es gemacht, vgl. Geschichte I, 428. Das ist aber gleichfalls kein Schöpfungsglaube.

Wie mir scheint, eignet sich meine Darstellung recht wenig dazu, zur Folie für H. Gunkels, wie er am Ende glaubt, vollkommenere Methode zu dienen.

3. Die Eiferopferthora.

In der Eiferthora Nu. 5, 11—31 ist uns ein Stück uralter cultischer Gewohnheiten erhalten, das wegen seines absonderlichen Inhaltes schon lange aufgefallen und mit den Gottesurtheilen heidnischer Religion, insbesondere mit cultischen Sitten afrikanischer Völker verglichen worden ist¹⁾. Hier wie dort dient ein vom Priester bereiteter, mit geheimnißvollen Kräften ausgestatteter, vom Verdächtigen unter Beschwörungen zu trinkender Trank dazu, Schuld oder Unschuld an den Tag zu bringen. Tritt sonst der an heiliger Stätte vom Priester ausgesprochene Fluch zu diesem Zwecke in den Dienst der Rechtspflege, wovon wir auch im Alten Testamente deutliche Spuren haben,

¹⁾ vgl. z. B. Ewald, Alterthümer³ 275 Anm.

vgl. Lv. 5, 1. Ri. 17, 2. 1 K. 8, 31 f. Spr. 29, 24, so ist hier der Fluch mit einem eigenthümlichen Opfer und der Bereitung und dem Genusse jenes Trankes verbunden.

Der Abschnitt über das Eiferopfer dürfte aber mehr lehren, als dafs in bestimmten Fällen wirklicher oder vermeintlicher Untreue des Eheweibes ein Opfer gebracht worden ist, um über seine Schuld ins Klare zu kommen, und dafs man in diesen es Gottes Urtheil anheimgegeben hat, dafs entweder die rechtlich nicht zu beweisende Schuld ihre Sühne findet, oder das ohne Grund verdächtige Eheweib die ehelichen Rechte und die Achtung des Gatten zurückgewinnt. Wie mir scheint folgt vielmehr aus Nu. 5, 11 ff., dafs im hebräischen Alterthum über den speciellen Fall ehelicher Untreue hieraus eine bestimmte Abart des Mehlopfers zur Ermittlung einer Schuld in Anwendung gekommen ist, während nur die specielle Verwendung auf die eheliche Untreue Eingang in das Gesetz gefunden hat.

Dafs man auf diesen Umstand noch nicht aufmerksam geworden ist, dürfte damit zusammenhängen, dafs man bisher auf den zusammengesetzten Character der Eiferopferthora trotz der vielen Widersprüche und Wiederholungen in der Darstellung noch nicht aufmerksam geworden ist. Deshalb und weil dieses Factum zugleich für die Vorstellungen von der Entstehung des Priestercodex nicht ohne Belang ist, will ich im Folgenden versuchen, die Fäden der beiden Thorot auseinanderzuwirren, die in Nu. 5, 11—31 von einer redigierenden Hand zu einem Gewebe vereinigt worden sind.

Den Verdacht, dafs Nu 5, 11—31 nicht einheitlich ist, erweckt schon der Umstand, dafs dieser Abschnitt eine Einleitung und eine mit dieser nicht völlig harmonisierende Unterschrift hat: die eine oder die andere ist überflüssig.

Die Ueberschrift v. 11. 12^a: וידבר יהוה אל-משה לאמר: דבר אל-בני ישראל ואמרת אליהם ist die aus dem Buche

Leviticus wohlbekannte Formel, durch welche dort die Codificationen älteren Brauches eingeführt werden, und weist darauf hin, daß wir hier einen Abschnitt von derselben Art vor uns haben. Sie stößt sich mit der Unterschrift 'וְזֹאת הַתּוֹרָה הַקִּנְיָאָה וְגו' v. 29 f. Aber auch durch den ganzen Verlauf der Darlegung ist die Thora nach Inhalt und Form nicht einheitlich. Von Anfang bis zu Ende ist zweifache Art der Betrachtung, sind verschiedene Ausdrücke für dieselben Dinge und Begriffe zu belegen.

Gleich- zu Anfang wird der Fall, dessen Behandlung die Thora regeln soll, verschieden construiert. Nach v. 12 f. wird vorausgesetzt, daß ein Eheweib sich wirklich einer Untreue schuldig gemacht hat, aber nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, da die That gerichtlich nicht nachweisbar ist, weil sie weder vom Mann ertappt worden ist, noch Zeugen ihres Thuns vorhanden sind. Hier handelt es sich darum, daß die Sünde mit Gottes Hülfe ihre Strafe findet, damit der Mann nicht für die Sünde seines Weibes mit büßen muß. Es ist dies eine Auffassung, die v. 31 uns wieder deutlich entgegentritt. Ganz anders v. 14. Hier wird von vornherein mit den beiden Möglichkeiten gerechnet, daß das Weib schuldig oder unschuldig sein kann. Es wird sonach alles unter den Hauptgedanken der Eifersucht gerückt, der begründet oder unbegründet sein kann. Es wird daher von vornherein darauf reflectiert, daß das Weib eventuell durch den Trank rehabilitiert und die Fortsetzung des ehelichen Lebens ermöglicht wird. In Zusammenhang hiermit stehn in v. 28^b die Worte וְנִקְמָה וְנִירְעָה וְרָע, die *Dillmann* nicht verstanden hat, wenn er sie deutet »mit der Fähigkeit, befruchtet zu werden und Kinder zu zeugen, begabt werden oder bleiben (wenn sie es schon vorher war)«. Es ist vielmehr daran gedacht, daß der Ehemann, nachdem sich das Weib, um seinen Argwohn zu beseitigen, dem Ordale unterworfen hat, den ehelichen Ver-

kehr wieder aufnimmt. Der Trank bewirkt beim unschuldigen Weibe, daß es empfängt, beim schuldigen schweres Siechthum.

Zweimal wird das verdächtige Weib vor Jahve gestellt: v. 16, denn אֶתָּה kann wegen v. 25 f. sich nur auf das Weib und nicht auf die Mincha beziehen, und v. 18.

Dagegen ist es zweifelhaft, ob der das Gottesurtheil herbeiführende Trank zweimal und zwar nach verschiedenem Recept bereitet wird. Nach v. 17 wird er bereitet, indem der Priester Staub vom Boden des Heiligthums in heiliges ¹⁾ Wasser schüttet, daß er in einer thönernen Scherbe gefast hat. v. 23 erfahren wir weiter, daß ein mit den vom Priester gesprochenen Flüchen beschriebenes Blatt im Wasser abgespült wird. Da Staub vom Heiligthum an und für sich nicht mit bestimmten Kräften ausgestattet ist, so scheint es möglich, daß die v. 28 beschriebene Manipulation mit dem nach v. 17 bereiteten Trank vorgenommen wird. Es ist hierauf später zurückzukommen.

Das Auffallendste aber ist wohl, daß der Priester das Weib zweimal beschwört. v. 19. 20 beginnt er damit, sie für den Fall der Unschuld von den Wirkungen des Trankes freizusprechen. Der Nachsatz zu dem andern Fall, daß sie schuldig ist, fehlt hinter v. 22. Er kann nur in v. 24 gefunden werden, in dem der Priester das schuldige Weib den Wirkungen des Trankes übergibt. Diese Darstellung geht sonach von der Annahme der Schuld des Weibes aus, v. 21 aber steht eine zweite Beschwörung. Der Priester spricht die אֶתָּה d. h. die feierliche Verfluchung aus, die das Weib durch sein אֶתָּה אֶתָּה zur eigenen שָׁרָה macht v. 22.

¹⁾ Der Ausdruck אֶתָּה אֶתָּה ist freilich nach Form und Bedeutung befremdlich. LXX ὁ ὅσιος ἁγιάζων ζῶν ist jedoch wegen der Stellung der Adjectiva gleichfalls bedenklich. Dazu ist es selbstverständlich, daß alles im Heiligthum gebrauchte Wasser ἁγιάζων ist. Sollte nicht ursprünglich אֶתָּה אֶתָּה dagestanden haben?

Dafs das Weib das Wasser zu trinken bekommt, wird gar dreimal ausgesagt. Und zwar gibt es ihr der Priester nach v. 29, bevor er die Mincha darbringt, während es nach v. 27 erst nach Darbringung der Mincha geschieht. Und dafs dies die richtige Reihenfolge der Ceremonien sei, betont v. 26^b וְאַחֵר יִשְׁקָהּ אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמַּיִם. Nun fehlen in LXX Pes. in v. 27 die Worte וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם. Sie scheinen aber durch Homoioteleuton ausgefallen zu sein und sind daher in MT für ursprünglich zu halten. Dagegen sind die Schlufsworte von v. 25^b augenscheinlich darauf berechnet, eine Darstellung, nach der der Priester den Trank vor Vollzug des Opfers reicht, zu Gunsten einer andern zu corrigieren, nach der es erst nachher erfolgt. Sie sind sonach eine redactionelle Correctur zu v. 24, der auf Grund von v. 27 corrigiert wird. Sonach ist auch bei diesem Punkte eine doppelte und zwar einander widersprechende Darstellung nachgewiesen.

Dem entspricht es genau, dafs auch in den technischen Ausdrücken, die die Thora bietet, eine doppelte Ausdrucksweise nachgewiesen werden kann. Von dem Opfer heifst es v. 15: בִּיר־מִנְחָה קָנָאתָ הוּא מִנְחָה וּפָרוֹן מִזִּבְחֶךָ עֵין, v. 18 aber lesen wir מִנְחָה הַזֶּכֶּרֶן מִנְחָה קָנָאתָ הוּא. Beobachtet man nun, dafs das Ganze nach der Unterschrift v. 29 eine תּוֹרַת הַקָּנָאִת sein soll, so wird man auf die Vermuthung geführt, dafs zwei Darstellungen mit einander verschmolzen worden sind, von denen die eine das Opfer וּפָרוֹן מִזִּבְחֶךָ, die andere מִנְחָה קָנָאתָ nennt. Darin liegt zugleich eine verschiedene Betrachtungsweise. Das einmal ist es als ein Opfer aufgefaßt, dafs die gerichtlich nicht zu belangende Schuld des Weibes bei Jahve einklagt, das anderemal als ein Opfer, das dem eifersüchtig gewordenen Manne Klarheit verschafft. Das stimmt auf das Beste zu der doppelten Construction des Falles, die nach S. 168 in der Thora vorliegt.

Ebenso wird der zum Gottesurtheile verwandte

Trank verschieden benannt. Er heisst 1) מֵי הַמָּרִים v. 21, 2) מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים v. 18. 19. 24. 3) הַמֵּים הַמְאָרְרִים v. 22. 27. Es legt das die Vermuthung nahe, daß zwei Darstellungen in einander gewoben worden sind, von denen die eine den Trank מֵי הַמָּרִים »Wasser der Bitterkeiten« d. h. doch wohl Wasser, das schlimme Krankheit bewirkt, die andere הַמֵּים הַמְאָרְרִים wohl »fluchendes Wasser« d. h. Wasser, das eine Verfluchung übermittelt, nannte. Das auch diese Verschiedenheit eine verschiedene Auffassung der Sache in sich birgt, bedarf keines Nachweises.

Endlich finden sich in der Thora, wie dies für aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitete Abschnitte charakteristisch ist, neben verschiedenen Ausdrücken für dasselbe solche, die aus zwei verschiedenen zusammenge-
woben erscheinen. Von der Untreue des Weibes wird gebraucht: וְהִשָּׁמָה und מַעֲלָה מַעַל, v. 12, נִמְאָה v. 13. 14. 28, נִמְאָה וְהִמְעַל מַעַל v. 19, שָׁמִית וְכִי נִמְאָה v. 20, שָׁמִית וְהִמְעַל מַעַל v. 27. Ebenso beurtheilt sich v. 13 נִמְאָה וְהָיָה נִמְאָה neben וְנִגְעַל מִעֵינֵי אִשָּׁה, während zweifelhaft bleibt, ob v. 28 נִמְאָה וְהָיָה נִמְאָה neben וְהָיָה נִמְאָה ebenso zu beurtheilen oder für eine pleonastische Ausdruckweise zu halten ist, wie sich solche im gesetzlichen Stil auch sonst finden.

Kommt nun noch die Beobachtung hinzu, daß verschiedene Verse stark überfüllt sind, so besonders v. 12 und 13, und daß sich Wiederholungen finden, vgl. v. 14 mit v. 30, so wird man zu der Vermuthung gedrängt, daß die Thora Nu 5, 11—31 ihre jetzige Gestalt einer redigierenden Hand verdankt, die zwei verschiedene Darstellungen zu einer verschmolzen hat. Es erscheint bei diesem Sachverhalt von vornherein unwahrscheinlich, daß die jetzige Gestalt der Thora durch Uebersetzung einer älteren Grundlage durch PC entstanden ist, was *Dillmann* zur Erklärung des Habitus des Abschnittes vermuthet hat.

Die Probe darauf, ob die Vermuthung, daß die Eifer-

opferthora aus zwei Darstellungen durch einen Redactor zusammengearbeitet worden ist, richtig ist, kann nur dadurch gemacht werden, daß man beide wieder auseinanderzunehmen versucht. Als Ausgangspunkt und Richtschnur wird man dabei nach dem oben Ausgeführten zu nehmen haben, daß die eine Darstellung, wenn sie von dem Gedanken der Schuld der Frau ausgeht, dann zugleich an eine Mincha denken wird, welche die Schuld des Weibes einklagt, während die andere, wenn sie die Schuld des Weibes in suspenso läßt, damit eben das Ganze unter den Gesichtspunkt der Eifersucht des Mannes rückt. Danach wird zu versuchen sein, eine Thora über die מִנְחַת הַזָּכָרֹן und eine eben solche über die מִנְחַת הַקָּנָאָה zu scheiden. Der Kürze halber bezeichne ich die erste als A, die zweite als B.

Nach diesem Gesichtspunkte würde v. 11 und 12 A zuzuweisen sein, desgleichen v. 13 mit Ausnahme von וְנִסְתָּהֲרָה וְהָיָה נְטִמָּאָה, durch deren Herausnahme die Ueberfüllung des Verses beseitigt wird und die zudem sich mit v. 14 eng berühren. Sie sind B zuzuweisen. Auf der Stufe dieses steht auch ganz v. 14. Aber was er sagt, kehrt v. 30 mit Ausnahme von וְהָיָה נְטִמָּאָה und וְהָיָה לֹא נְטִמָּאָה nochmals wieder und zwar in besserem Hebräisch. Nun aber bildet v. 30 die unmittelbare Fortsetzung von v. 29. Beide zusammen stellen deutlich einen v. 11—13 völlig parallel laufenden Eingang einer Thora vor, nur daß in ihnen eben der Gedanke des וְנִסְתָּהֲרָה וְהָיָה נְטִמָּאָה, der die Ueberfüllung von v. 13 bewirkt, und im Gegensatz zu ihm ein וְהָיָה לֹא נְטִמָּאָה vermisst wird, das v. 14 bietet. Diese beiden Fälle waren im Zusammenhange mit dem sonstigen Inhalte von v. 29f. zu entwickeln. Der R. hat sonach den Eingang von B an das Ende gesetzt, da er die Thora mit dem Eingang von A einleitete, jedoch in diesen die Bestandtheile von B aufgenommen, die er am Eingang für nöthig hielt. Der Eingang von B ist wieder

herzustellen, indem man וְנִסְתַּחֲרָה וְהָיָא נִמְצְאָה an den Schluss von v. 29, die drei letzten Worte v. 14 an den Schluss von v. 30^a setzt. Der übrige Inhalt von v. 14 ist redactioneller Herkunft. In dem zweimaligen grammatischen Schnitzer רִיח־קִנְיָא v. 14 neben וְעָבַר עָלָיו v. 14 neben הָעֵבֶר v. 30 veräth sich die Hand des Redaktors¹⁾.

v. 15—18 bilden einen größeren Zusammenhang. Doch stoßen sich in diesem die letzten Worte von v. 16 וְהָעֵמִידָה לְפָנַי יְהוָה, die sich nur auf das Weib, nicht auf das Opfer beziehen können, mit dem Eingang von v. 18 וְהָעֵמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לְפָנַי יְהוָה. Ebenso beweist מִנְחַת הַזֶּבֶחַ v. 15^b und hinwiederum מִנְחַת הַזֶּבֶחַ v. 18, daß diese Sätze durch eine redigierende Hand geformt worden sind. Da sich v. 15 ohne Weiteres an v. 13 anschließen läßt, so wird man v. 15 und 16 A zuzuweisen haben; desgleichen aber v. 18, mit Ausnahme der 6 ersten Worte, die zu B gehören. Denn מִנְחַת הַזֶּבֶחַ מִנְחַת הַזֶּבֶחַ nimmt sich aus, als sei einem ursprünglichen מִנְחַת הַזֶּבֶחַ zur Ausgleichung mit B ein מִנְחַת הַזֶּבֶחַ zugefügt worden. Doch muß als möglich zugegeben werden, daß die Worte וּפָרַע וְגו' in B ihr Aequivalent gehabt haben. Bei v. 17 ist die Entscheidung zweifelhaft. Ist v. 23, wovon später zu sprechen ist, B zuzuweisen, so fragt sich, ob die Versetzung des Wassers mit Staub nicht Aequivalent der Abwaschung des Fluchzeddels ist. Dann gehörte v. 17 zu B. Andererseits setzt v. 17 den vorausgehenden Vers unmittelbar fort, und etwas der Art muß auch A enthalten haben. Möglicherweise ist der Vers aus beiden Darstellungen zusammengewoben. Doch ist auch darauf hinzuweisen, daß das

¹⁾ Bei Untersuchungen über das Genus im Hebräischen wie überhaupt bei syntaktischen Untersuchungen pflegt nicht beachtet zu werden, daß das Hebräisch der redigierenden Hände mehrfach fragwürdig ist.

Abwaschen des Fluchzettels deutlich ein jüngerer Brauch ist, der zu dem älteren, das Wasser mit Staub vom Heiligthum zu versetzen, hinzugetreten sein kann. Er setzt eine ziemliche Verbreitung der Schrift voraus und entspricht dem Brauche des Orients, Heiltränke durch Abwaschen von mit Zaubersprüchen oder Koranversen beschriebenen Zeddeln herzustellen. Folglich schliessen sich v. 17 und v. 23 nicht nothwendig aus, und v. 17 wird daher im Folgenden zu A gerechnet. Von den beiden Beschwörungen, die v. 19f. und v. 21 enthalten, hängt die zweite wegen אֵלָה mit v. 27 zusammen. Dieser Vers aber wird wegen נִמְחָאָה B zuzuweisen sein. Sonach und wegen der Rückbeziehungen auf v. 12f. gehören v. 19f. zu A.

v. 22 ist zusammengesetzt. v. 22^a enthält den nach v. 20 fehlenden Nachsatz, v. 22^b das Wort der Frau, durch das diese sich die priesterliche אֵלָה aneignet. Sonach gehört v. 22^a zu A, v. 23^b zu B.

v. 23 wird durch הָאֵלֹהִים הָאֵלָה zu A gewiesen, denn in B handelt es sich um eine priesterliche אֵלָה, die als Ganzes durch das Amen des Weibes angeeignet wird. כִּמִּי הָמָרִים weist auch auf A. Freilich würde dann der mit וְאָמַן הָאֵשָׁה אָמַן aus B gegebene Faden sehr rasch wieder abreißen. Für A entscheidet die Beobachtung, dafs es in B dieser Procedur weniger bedarf, da in B sich das Weib den Fluch geistig durch ihr Amen aneignet.

v. 24, der das Weib den Trank vor dem Opfer trinken läfst, stöfst sich mit v. 27, der den Trank nach Vollzug des Opfers getrunken haben will. Da v. 27, wie bemerkt, B zuzuweisen ist, so fällt v. 24 an A.

v. 25^a gehört wegen מִנְחָתָהּ הִקְנָאתָה zu B. Bestätigend tritt hinzu, dafs es מִיָּד הָאֵשָׁה heisst, während A v. 18 מֵעַל-כַּפֵּיהָ sagt, so dafs hier, wenn A vorläge, erwarten wäre, vgl. Lev. 8, 28. v. 28^b dagegen ist zu-

sammengesetzt, denn er enthält in seinem jetzigen Wortlaut ein ὅσπερ πρῶτον. Das nöthigt, וְהֵיָךְ אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה aus anderer Hand herzuleiten als וְהֵקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ.

Die vier letzten Worte bilden die Einleitung zu v. 26, der eine andere Verwendung der Mincha vorschreibt als v. 25 bis יְהוָה. Nach diesem fällt die ganze Mincha dem Priester zu, während nach v. 26 zuvor die Azkârâ in die Flamme des Alters kommt. Wir werden daher v. 25 bis Jahve B, die 4 letzten Worte von v. 25 und v. 26 A zuweisen.

Ueber v. 28 ist mit v. 27 entschieden, denn er bringt zu der v. 27 statuierten Alternative die dazu gehörige andere nach. Er gehört daher zu B.

Der Uebersichtlichkeit halber lasse ich die beiden durch die Quellenscheidung gewonnenen Thorot im hebräischen Text folgen. Worte, die vom R. stammen oder bei denen er wenigstens eingegriffen hat, sind unpunktiert gelassen worden. — Als sicher redactionell ist v. 26^b und v. 14 bis auf die drei letzten Worte weggelassen worden.

A. מִנַּחַת הַזֶּבֶחַ.

(11) וַיֹּדְבֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר: (12) דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־הִשָּׁטָה אִשְׁתּוֹ וּמָעֵלָה בּוֹ מַעַל: (13) וְשָׁכַב אִישׁ אִתָּהּ שֹׁכֶבֶת זָרָע וְגִעְלָם מִיַּעַנִי אִישָׁהּ וְעַד אִין בָּהּ וְהוּא לֹא נִתְפָּשָׁה: (15) וְהָבִיֹא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־הַכֹּהֵן וְהָבִיֹא אֶת־קִרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירֹת הָאִיפָה קֶמַח שְׁעָרִים לֹא־יִצַק עָלָיו שָׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלָיו לֶבֶנָה כִּי מִנַּחַת קִנְיָן הוּא מִנַּחַת זֶבֶחַן מִזְבֵּחַ עֹזֶן: (16) וְהִקְרִיב אִתָּהּ הַכֹּהֵן וְהַעֲמִידָה לִפְנֵי יְהוָה: (17) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיָּם קֹדְשִׁים בִּבְלִי־חֶרֶשׁ וּמִן־הַעֲפָר אֲשֶׁר יִתֵּן בְּקֹרֶמֶעַ הַמִּשְׁכָּן וְנָחַת הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמִּיָּם: (18) וּפָרַע אֶת־רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל־כִּפְיָהּ אֶת־מִנַּחַת הַזֶּבֶחַן קִנְיָן הוּא וְכִנֹּר הַכֹּהֵן וַיְהִי מִי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים: (19) וְהִשְׁבִּיעַ אִתָּהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל־הָאִשָּׁה אִם־לֹא שָׁכַב אִישׁ אִתְּךָ וְאִם לֹא שָׁמִית טְמֵאָה פֶתַח אִישָׁךְ הִנָּקִי מִמִּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה וְאַתָּה כִּי שָׁמִית פֶּתַח אִישָׁךְ וְכִי נִטְמַאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת־שֹׁכֶבְתּוֹ מִבְּלָעָדִי אִישָׁךְ: (22) וּבָאוּ הַמִּיָּם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה כְּמֹעֲנָךְ לַצָּבוֹת כְּטֶן וְלִנְפֹל יָרֹד: (23) וְכָתַב אֶת־הָאֵלֶּת הָאֵלֶּה ¹⁾ הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל־מִי הַמָּרִים (24) וְהִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־מִי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָּהּ הַמִּיָּם הַמְאָרְרִים לְמָרִים ²⁾ (25) וְהִקְרִיב אִתָּהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ (26) וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנַּחַת אֶת־אֹפְרֵתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ: (31) וְנָקָה הָאִישׁ מִעֵין וְהָאִשָּׁה הָיָה תָשָׂא אֶת־עֹנָהּ.

¹⁾ Die Stellung des Wortes הַכֹּהֵן verräth, daß es Auffüllung ist.

²⁾ Hier ist die in A v. 25^a parallel laufende Vorschrift weggelassen worden, die etwa הַכֹּהֵן אֶת־יָדָהּ בְּעֵל־בִּצְיָהּ gelautet haben könnte.

B. מִנְחַת הַקִּנְאָה.

(29) וְאֵת תּוֹרַת הַקִּנְאָה אֲשֶׁר הִשְׁמִיחַ אֱלֹהִים תַּחַת אִישׁוֹ וְנִטְמָאָה (v. 13) וְנִסְתָּרָה וְהָיָה נִטְמָאָה (30^a) אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר הִעֲבִיר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקָנָא אֶת־אִשְׁתּוֹ (14) וְהָיָה לֹא נִטְמָאָה (30^b) וְהָעֶמִיד אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וַעֲשֵׂה לָּהּ חֲבֵלֶן אֶת־כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת: ¹⁾

(18) וְהָעֶמִיד חֲבֵלֶן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה: ²⁾

(21) וְהִשְׁבִּיעַ חֲבֵלֶן אֶת־הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֱלֹהִים וְאָמַר לָאִשָּׁה וְהָיָה אוֹתָךְ לָאֱלֹהִים ³⁾ וְלִשְׁבַּעַה בְּתוֹךְ עַמּוּךְ בְּתֵת יְהוָה אֶת־יְהִיבֶךְ נִפְלֵת וְאֶת־בְּטָנְךָ צָבָה: (22) וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן וְאָמֵן: (25) וְלָקַח חֲבֵלֶן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקִּנְאָה וְהִנִּיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה: (27) וְהִשְׁקָה אֶת־הַמִּים ⁴⁾ וְהָיָה אִם־נִטְמָאָה וְתַמְעַל מַעַל בְּאִשָּׁה וְכָאוּ בָּהּ הַמִּים הַמְּאָרְרִים לְמָרִים וְצָבָתָה בְּטָנָהּ וְנִפְלָה יִרְבָּה וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לָאֱלֹהִים בְּקָרֵב עָמָה: (28) וְאִם לֹא נִטְמָאָה הָאִשָּׁה וְטִהְרָה הִיא וְנִקְתָּה וְנִזְרְעָה זֶרַע:

¹⁾ Die Angaben über das zu bringende Opfer fehlen hier. Sie sind aus A gegeben.

²⁾ Desgleichen die Angaben über die Zubereitung des Fluchwassers.

³⁾ וְהָיָה ist Auffüllung, wie v. 27 zeigt.

⁴⁾ So ist mit Sam. zu lesen. Auch LXX dürfte diese LA. wiedergeben.

Dafs aber der Fall vermutheter ehelicher Untreue nicht der einzige gewesen ist, in welchem nach alter Sitte eine *מִנְחַת הַזָּבָח וְזָרֹחַ מִזְבֵּחַ* gebracht worden ist, ist um deswillen zu vermuthen, weil das v. 15 gegebene Verbot, der für das Weib gebrachten Mincha Oel und Weihrauch beizugeben, damit begründet wird, dafs es sich um eine *מִנְחַת זָרָה* handelt. Das setzt doch voraus, dafs dies eine bekannte, über den Specialfall hinaus angewandte Abart des Mehlopfers ist.

Größere Wahrscheinlichkeit erhält diese Vermuthung noch durch die Beobachtung, dafs Lev. 7, 10 zwei Unterarten der Mincha unterschieden werden, die *בְּשֶׁמֶן* und die *חֲרִיבָה*. Ausser der im Falle größter Armuth als *חֲטָאת* gebrachten Mincha¹⁾ Lev. 5, 11 und dem Eiferopfer wird jetzt im Gesetz keine trockene Mincha erwähnt. Sollte es dies gewifs nicht allzu häufig gebrachte Eiferopfer und die für gänzlich Arme als Sündopfer zugelassene Mincha veranlaßt haben, dafs man den Terminus *חֲרִיבָה* bildete? Sollte man die Mincha in zwei Unterarten zerlegt haben, von denen die eine in der mannigfaltigsten Weise angewandt wird, die andere nur in diesen zwei Fällen? Es erklärt sich die Lev. 7, 10 gemachte Unterscheidung weit leichter, wenn über die Lv. 5, 11. Nu. 5, 11—31 registrierten Specialfälle hinaus die Mincha ohne Oel und Weihrauch noch ihre Anwendung hatte. Das aber ist der Fall, wenn wir annehmen, dafs die *מִנְחַת זָרָה* auch noch in anderen Fällen als dem vermutheter ehelicher Untreue gebracht wurde.

¹⁾ Lv. 5, 7—17 setzen 4, 35 fort. Der Zusammenhang ist durch den Einschub 5, 1—6 zerrissen.

Note on Gunkel's Schöpfung und Chaos.

One who has long endeavoured to uphold by word and deed the international character of Biblical criticism ventures to point out an oversight of the author of this important work. Ever since 1877 he has in a series of works called attention to the traces of mythology in the Old Testament, and explained them chiefly by the influence of Babylonia. Fuller notices of these references will probably be given elsewhere. It is enough here to refer to the origin ascribed to the story of Jonah in an article "Jonah, a study in Jewish Folklore and Religion" (*Theological Review*, 1877), and again in the *Encyclopædia Britannica* s. v. "Jonah", and in *Founders of Old Testament Criticism* (1893), pages 316—319. There is so much that is really new in Prof. Gunkel's book that he can the more readily do justice to the gropings of one who sought to harmonize criticism and archaeology before this tendency had so many friends as at present.

Oxford, Jan. 16, 1895.

T. K. Cheyne.

Bibliographie¹⁾.

- † Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch. Die heilige Schrift A. u. N. T. etc. bearbeitet von R. Stier u. K. G. W. Theile. 5. Aufl. 2. Bd. 2. Abtlg. Bielefeld 1894. XII, 1048 S. 8°.
- † Biblia hebraica. Curavit C. G. Theile. Ed. 8. Leipzig 1894. XIX, 1256 S. 8°.
- Swete, H. B., The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. III. Hos. — 4 Macc. London 1894. 880 S. 8°.
- Klostermann, Er., Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik. Leipzig 1895. VIII. 128 S. 8°.
- Bla u, Ludw., Zur Einleitung in die Heilige Schrift. Budapest 1894. 129 S. 8°. (= 17. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1893/94).
- † Driver, S. R., An introduction to the literature of the Old Testament. 5th ed. revised, with an appendix. Edinburgh 1894. 600 S. 8°.
- Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments herausgeg. v. J. C. Matthes. Autorisierte deutsche Uebersetzung v. G. Th. Müller. Dritter Theil. Die poetischen Bücher. Erstes Stück: Die Poesie und die gnomischen Schriften. Leipzig 1894. VIII. 197 S. 8°.
- Wildeboer, G., die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holl. übersetzt von F. Risch. Göttingen 1895. X, 464 S. 8°.
- Zahn, Ad., Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. Neue Folge. Gütersloh 1894. VII, 208 S. 8°.
- † Köhler, A., Zur Kritik des A. T. s. Neue kirchl. Zeitschr. 1894, II., S. 865 ff.
- † Königsberger, B., Zur Textkritik des Alten Testaments II s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 37, 3, 451 ff.
- Niebuhr, C., Studien u. Bemerkungen zur Geschichte des alten Orients I. Leipzig 1894. 102 S. 8°. (Gideon u. Jerubbaal. Ein Buch Levi. Kaleb u. Juda in Ri. 1. Tukulti-Aschur-Bil. Chani-rabbat u. Mitani. Zur Lage von Alaschja.)
- Reufs, Ed., Das A. T. übersetzt, eingeleitet u. erläutert hrsg. v. Erichson u. Horst. Braunschweig 1894. Lief. 31—36 (Schlufs.)
- Oppert, J., Problèmes bibliques dédiés à M. Joseph Derenbourg. Versailles 1894. 32 S. 8°. (S.-A.).

¹⁾ Das Verzeichniß der gleichzeitig in Amerika erschienenen, hier noch nicht vermerkten, Bücher folgt im nächsten Heft.

- † Dawson, J. W., Physical and historical probabilities respecting the authorship and authority of the Mosaic Books II. The Exodus s. The Expositor 1894, Sept., S. 161 ff.
- Haupt, P., The Origin of the Pentateuch s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894, S. CII f.
- † Rupprecht, E., Das Rätsel des Fünfbuches Mose u. seine falsche Lösung. Eine Reihe krit. Einzeluntersuchungen u. Zeugnisse. Ein Beitrag zur Lösung e. brenn. bibl. Zeitfrage m. eingehdr. Berücksichtig. d. Quellenscheidung v. Strack. Gütersloh 1894. 160 S. 8°.
- Cowley, A., The Samaritan Liturgy and Reading of the Law s. The Jew. Quart. Rev. Vol. VII, N. 25. S. 121 ff.
- † Strack, H. L., Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri ausgelegt. 3 Lief. Leipzig 1894. XX, S. 305—476. 8°.
- † Robert, Ch., La création d'après la Genèse et la science s. Rev. bibl. 1894, juill., 387 ff.
- Haupt, P., The Rivers of Paradise s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. CIII f.
- Lambert, Mayer, Notes exégétiques, Gen. 4, 4 s. R. É. J. t. XXIX, N. 57 S. 148 f.
- † Girard, R. de, Études de géologie biblique. Le caractère naturel du déluge. Fribourg 1891. 286 S. 8°.
- † Schwarz, F. v., Sintiuth u. Völkerwanderungen. Stuttgart 1894 XVIII, 552 S. Mit 11 Abb.
- † Halévy, J., Recherches bibliques חקרי s. Rev. sémi. 1894, juill., S. 193 ff.
- † Halévy, J., מלך, roi des nations, (Gen. 14) s. Rev. sémi. 1894, juill., S. 278 ff.
- † Halévy, J., מלך (1 Ch. 18, 5 f.) s. Rev. sémi. 1894, juill., S. 280 ff.
- † Bacon, B. W., The triple tradition of Exodus, a study of the structure of the later Pentateuchal books. Hartford 1894. LC, 382 S. 8°.
- Bacher, W., Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Ex. 28, 17—20 (fragment de Midrasch de l'Ecole d'Ismael sur le Lévitique) s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 79 ff.
- A Translation of Leviticus, Chapters 1—5. By Dan. G. Stevens jr. s. Johns Hopkins University Circulars, July 1894 (XIII, No. 114, S. 112 ff.).
- The Sacred Books of The Old Testament. Part 3. The Book of Leviticus by S. R. Driver and H. A. White. Part 8. The Books of Samuel by K. Budde. Leipzig 1894. 32. 100 S. 8°.
- † Watson, R. A., The Book of Numbers. London 1894. 416 S. 8°. (Expositor's Bible).
- † Staerk, W., Beiträge zur Kritik des Deuteronomiums. I. Halle 1894. 44 S. 8°. (Diss.).
- Staerk, W., Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. Leipzig 1894. VIII, 119 S. 8°.
- Steuernagel, K., Der Rahmen des Deuteronomiums. Literar-critische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung. Halle a/S. 1894. VI. 64 S.

- † Feltoe, C. L., *The Book of Judges*. London 1894. 8°.
 Or chadasch. Heft 7. Commentar zu Jesajas v. B. Goldenberg.
 Drohobycz 1895. 74 S. 8°. (hebr.)
- † Weihrich, F., *Supervacanea et noxia* Jes. 2, 20 s. *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.* 1894, 8. 9, S. 721 ff.
- † Ilzig, C., *Das Trostbuch des Deuteromesaja*. Berlin 1894. 27 S. 4°. (Progr.)
- † Gray, G. B., *Isaiah's anticipations of the future, some recent theories* s. *The Expos.* 1894, nov., S. 330 ff.
- † Bulmerincq, A. v., *Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus 'Anathoth*. Dorpat 1894. 135 S. 8°. (Diss.)
- Lazarus, M., *Der Prophet Jeremias*. Breslau 1894. 103 S. 8°.
- † Hebrans, L., *De versionibus Ezechielis prophetae* Cap. 1—10 s. *Rev. bibl.* 1894, 4, S. 586 ff.
- Houtsma, M. Th., *Ezechiel 18, 6 en 11; 22, 9 en 33, 25*. (S.-A. aus »Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied-en aardrijkskundige Bijdragen ter gelegenheid van zijn tachtigsten Geboortedag aan P. J. Veth S. 49 f.)
- Müller, D. H., *Ezechiel-Studien*. Berlin 1895. 64 S. 8°.
- † Kolmodin, A., *Profeten Mika. Öfversättning med kortfattad utläggning*. Stockholm 1894. VI, 76 S. 8°.
- † *An early Papyrus fragment of the Greek Psalter* s. *The Athenaeum* 1894, 8 Sept.
- † Maclaren, A., *The Psalms*. Vol. 3. Ps. 90—150. London 1894. 466 S. 8°.
- † Dyer, A. S., *Psalm Mosaics, a biographical and historical commentary on the Psalms*. London 1894. 386 S. 8°.
- Diehl, W., *Erklärung von Psalm 47. Eine biblisch-theologische Untersuchung*. Gießen 1894. 43 S. 8°. (Diss.)
- † Halévy, J., *Notes pour l'interprétation des Psaumes. Observations critiques sur quelques passages des Psaumes 1 à 21* s. *Rev. sémi.* 1894, S. 215 ff. Ps. 23—28. S. 289 ff.
- Haupt, P., *Note on Psalm 110, 3* s. *Johns Hopkins University Circulars*. July 1894, (XIII, No. 14, S. 110 f.)
- Jastrow, Marcus, *An Interpretation of Psalms 73 and 90* s. *Oriental Studies*. Boston 1894. S. 35 ff.
- Lambert, M., *Notes exégétiques*. 1. Ps. 39, 6 f. 2. Qohélet. 3. כְּנַע חַיִּים (Gn. 18, 4). 4. הָעֵבֶר . . . לְעֵרִים (Gn. 47, 21). 5. Jes. 2, 6 s. *R. É. J. t.* 28, No. 56 (Avril-Jun 1894) S. 281 ff.
- † Parisot, J., *Les Psaumes de la captivité*. Ps. 107 (106) s. *Rev. bibl.* 1894, juill., S. 402 ff.
- Stevens, Dan. G., *The Songs of the Return* s. *Johns Hopkins University Circulars*. July 1894 (XIII, No. 114, S. 114 f.)
- † Caspary, C. P., *Das Buch Hiob (1, 1—30, 16) in Hieronymus' Uebersetzung aus der alex. Version nach einer St. Galler Handschrift saec. VIII*. Christiania 1893. 108 S. 8°.
- † Davison, W. T., *The Wisdom Literature of the Old Testament*. London 1894. 312 S. 8°.
- † Bretey, A., *De la notion de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines*. Paris 1894. 155 S. 8°.
- Oort, H., *Spreuken 25, 19 en 20* (S.-A. aus »Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied-en aardrijkskundige Bijdragen ter gelegenheid

- van zijn tachtigsten Geboortedag aan P. J. Veth, S. 21—27) s. O. u. J.
- † Budde, K., Was ist das Hohelied? s. Preuss. Jahrbücher 1894, Oct., S. 92 ff.
- † Zenner, J. K., Zu Thren. 2, 12 s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 757 ff.
- † Mayniel, P., Livre des lamentations. Montauban 1894. 154 S. 8°.
- Haupt, P., The Book of Ecclesiastes s. Oriental Studies. Boston 1894, S. 242 ff.
- † Bennett, W. H., The Books of Chronicles. London 1894. 470 S. 8°. (Expositor's Bible).
- Haupt, P., Batim lo benuyim s. Johns Hopkins University Circulars. July 1894 (XIII, No. 114, S. 108 f.).
- † Hagen, M., Zu 1 Mach. 13, 23 (Baskama) s. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1894, 4, S. 756 f.
- † Zenner, J. K., Ἰωνάθαν ὁ καλούμενος Ἀπφοῦς 1 Macc. 2, 5 Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 761 f.
- † Zenner, J. K., Μυθόλογοι Bar 3, 23 s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 3, S. 586 ff.
- Charles, R. H., A new translation of the Book of Jubilees s. JQR., Vol. VI. No. 24 (July 1894) S. 710 ff. Vol VII, No. 26 (Jan. 1895) S. 297 ff.
- Conybeare, F. C., On the Apocalypse of Moses s. JQR., Vol VII. Nr. 26 (Jan. 1895) S. 216 ff.
- Eerdmans, B. D., De uitdrukking »Zoon des menschen« en het boek »Henoch« s. Theol. Tijdschr. 29 (1895, 1) S. 49 ff.
- † Chabot, J. B., L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes s. Rev. sémi. 1894. S. 242 ff. 333 ff.
- † Allen, W. C., On the meaning of προσήλυτος in the Sept. s. The Expos. 1894, oct., S. 264 ff.

- Barth, J., Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2. Aufl. Leipzig 1894. XX, 495 S. 8°.
- Baumann, Victor, Hebräische Relativsätze. Ein Beitrag zur vergleichenden Syntax der semitischen Sprachen. Leipzig 1894. 51 S. 8°. (Diss.)
- Günzbourg, Dav., נָחַם et נָחַם s. R. É. J. t. 28 N. 56 (Avril-Juin 1804) S. 186 ff.
- Haupt, P., A new Hebrew Particle (לְ *verily*) s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (Vol XIII, No. 114) S. 107.
- Haupt, P., On Denominal Verbs in Semitic s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII. No. 14, S. 107 f.)
- Haupt, P., Transitive and intransitive verbs in Semitic s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. Clf.
- Haupt, P., The Hebrew Particle -נָחַם s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 109.
- Kaufmann, D., Lazarus de Viterbo's Epistle to Cardinal Sirleto concerning the integrity of the Text of the Bible s. JQR., Vol VII, N. 26 (Jan. 1895) S. 278 ff.

Reckendorf, H., Weitere Duale im Aethiopischen s. ZDMG. 48, 2, 380 (ሀረግ: ass. ešrā).

-
- † Dawson, T. W., The Bible and science s. The Expositor 1894, jan., S. 16 ff., febr. S. 109 ff., apr. S. 276 ff., may S. 362 ff., jun. S. 440 ff.
- † Leupold, G. A., Bibelkunde. Als Ergebnis der Schrifterklärung dargestellt. I. Teil. Das A. T. Leipzig 1894. VII, 224 S. 8°.
- † Kinzler, A., Ueber Recht u. Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen Verchrern der Bibel. Basel 1894. 46 S. 8°.
- † Harper, A., Archaeology and criticism s. The Expos. 1894, nov., S. 372 ff.
- † Howlett, J. A., The higher criticism and archaeology s. The Dublin Rev. 1894, july, S. 71 ff.
- † Oettli, S., Die Herrlichkeit des A. T. Basel 1894. 12 S. 8°.
- † Vernier, F., De quelques conséquences théologiques et ecclésiastiques des principaux résultats de la critique moderne s. Rev. de théol. et des questions rel. 1894, 5, S. 361 ff.
- † Sellin, Das Hauptproblem der altisraelitischen Religionsgeschichte (Schluß) s. Neue kirchl. Zeitschr. 1894, 5, S. 376 ff.
- Barton, G. A., Native Israelitish Deities s. Oriental Studies. Boston 1894. S. 86 ff.
- Bender, A. P., Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with Death, Burial, and Mourning s. JQR. VI, No. 24, S. 664 ff. VII, 25, S. 701 ff., 26, S. 295 ff.
- Cornill, C. H., Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert. Straßburg 1894. 184 S. 8°.
- Derenbourg, J., le 33. jour de l'Omer s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 149.
- † Gaupp, die Eigentümlichkeit des Ezechiel s. Neue kirchl. Zeitschrift 1894, S. 613 ff.
- Grau, R. F., Gottes Volk und sein Gesetz. Bruchstücke einer Bibl. Theol. A. T. Nebst e. Vortrag »Ueber das Buch Hiob«. Aus dem Nachlafs. Gütersloh 1894. IV, 164 S. 8°.
- † Green, W. H., Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen üb. d. Pentateuch. Aus dem Engl. übers. v. O. Becher. Gütersloh 1894. VIII, 304 S. 8°.
- Goldziher, Ign., Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen s. ZDMG. 48, 2, 358 ff.
- Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen 1895. XIV, 431 S. 8°.
- Grünbaum, M., Un prétendu talisman arabe d'origine juive s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 150 f.
- † Hilgenfeld, A., Der Taheb der Samariter, nach einer neu aufgefundenen Urkunde s. Z. f. w. Theol. 37, 2 (1894) S. 233 ff.
- † Jacobs, J., Studies in biblical archaeology. London 1894. 170 S. 8°.
- Koenig, H., Essai sur l'évolution de l'idée de Justice chez les prophètes hébreux s. Rev. de l'hist. des rel. t. 30, No. 2, S. 121 ff.

- Kayser, A., Theologie des Alten Testaments. 2. Aufl. neu bearbeitet von K. Marti. Straßburg 1894. X, 319 S. 8°.
- Kraetzschmar, R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament. I. Teil: Der Bund auf profanem Gebiete. Marburg 1894. 54 S. 8°. (Diss.).
- † Lamers, G. H., De Wetenschap van den Godsdienst, Leidraad ten gebruike bij het hooger onderwijs I. Histor. Deel. V. Stuk. Utrecht 1894. S. 657—768. 8°.
- Lévy, Isr., La commémoration des âmes dans le Judaïsme s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 43 ff.
- Oort, H., Rec. von Nowack, W., Lehrbuch der hebr. Archeol. s. Theol. Tijdschr. 29 (1895, 1) S. 102 ff.
- Poels, H. A., Le sanctuaire de Kirjath-Jearim étude sur le lieu du culte chez les Israélites au temps de Samuël suivie d'une notice historique sur la situation du peuple Hébreu à la même époque. Louvain-Gand 1894. 139 S. 8°.
- † Schaffnit, K., Ein Beitrag zur Christologie des A. T. m. Berücksichtigung v. J. K. Römheld's theol. sacros. Düsseldorf 1894. 39 S. 8°. (2. Titelausgabe).
- Smith, W. R., Lectures on the Religion of the Semites. New ed. revised throughout by the author. London 1894. XIV, 517 S. 8°.
- † Suchard, Moses som Hygieiniker. Et foredrag. Autoriseret Oversættelse. Udgivet af F. Stahlfest-Møller. Odense 1894. 48 S. 8°.
- † Taylor, W. M., Moses, the lawgiver. New ed. London 1894. 427 S. 8°.
- Vloten, O. van, Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. Nachträge und Verbesserungen s. WZKM. VIII, Hft 3, S. 290 ff.
- † Werther, M., Bestimmungen des theokratischen Gesetzes üb. den geschäftlichen Verkehr in Israel. Pless 1894. 10 S. 4°. (Progr.).
-
- Fl. Josephi Opera ed. et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol VI. De bello Jud. libros VII edider. Just. a Destinon et B. Niese. Berlin 1894. LXXVI. 628 S. 8°.
- † Amitai, L. K., Vae vae victis! Romains et Juifs. Étude crit. sur les rapports publics et privés qui ont existé entre les Romains et les Juifs jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Paris 1894. VI, 136 S. 8°.
- † Ball, C. J., Israel and Babylon s. PSBA. 1894, 188 ff.
- † Brill, W. G., Historiographie, logographie en Israels eigenaardigheid op het gebied der geschiedbeschrijving s. Geschiedkundige opstellen. 's. Gravenhage 1894, S. 209 ff.
- † Conder, C. R., Judas Maccabaeus and the Jewish war of independence. New ed. London 1894. 196 S.
- Deramey, J., La reine de Saba s. Rev. de l'hist. des rel. t. 29, N. 3, S. 296 ff.
- Elhorst, H. I., Rec. von Kisters, W. H., Het Herstel van Israël s. Theol. Tijdschr. 29 (1895, 1) S. 76 ff.
- Oort, H., desgl. s. ebenda S. 116 ff.
- † Farrar, F. W., Notes on the reign of Joasch s. The Expositor 1894, aug., S. 81 ff.

- Fries, S. A., *Israel's Historia till studerandes tjenst, framställd.* Med 10 Kartor. Upsala 1894. XVI. 239 S. 8°.
- † Geikie, C., *The Bible by modern light.* Vol 5. *Manasseh to Zedekiah.* London 1894. 440 S. 8°.
- † Haug, H., *Vergleichende Erdkunde und alttest. geogr. Weltgeschichte.* Gotha 1894. 2 Hefte mit 10 Karten.
- Herzfeld, L., *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums.* 2. Ausg. v. G. Karpeles. Braunschweig 1894. L. 344 S. 8°.
- † Iselin, L. E., *Zwei Bemerkungen zu Schürer's Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 1. Jannes u. Jambres, 2. Baruch = Zoroaster = Cham s. *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 37, 3, 424 ff.
- † Jelski-Goldin, J., *Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinsischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi.* Ein Beitrag zum Verständniss u. zur Würdigung der ältesten talmudischen Quellen. Leipzig 1894. 99 S. 8°.
- † Lagrange, M. J., *Néhémie et Esdras* s. *Rev. bibl.* 1894, 4, S. 561 ff.
- † Mc Curdy, J. F., *History, prophecy and the monuments.* Vol 1. *To the down fall of Samaria.* London 1894. 8°.
- † Meyer, F. B., *Jeremiah priest and prophet.* London 1894. 312 S. 8°.
- † Moor, Fl. de, *Gubaru et Darius le Mède.* *Nouvelles preuves de la valeur historique du livre de Daniel* s. *Rev. des quest. hist.* 1894, 1^{er} juillet.
- † Moor, Fl. de, *Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israel et d'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV d'après la correspondance d'el Amarna.* *Extrait de la Science Catholique.* Arras. 1894. 45 S. 8°.
- Neteler, B., *Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte.* 6. *Untersuchung der Berichte der Genesis über die Urzeiten der Menschheit.* Münster 1894. 35 S. 8°.
- Neteler, B., *Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Manahem bis zum Ende des Reiches Israel.* Münster 1894. 18 S. 8°.
- Piepenbring, C., *La réforme et le code de Josias* s. *Rev. de l'hist. des rel.* 1894, 2, S. 123 ff.
- Renan, E., *Geschichte des Volkes Israel.* Deutsche Ausgabe v. E. Schaelsky. Bd. V. Berlin 1894. IV. 404 S. 8°.
- † Renan, E., *Philon d'Alexandrie et son oeuvre* s. *La Revue de Paris* 1894, 1, S. 37 ff.
- † Réville, A., *Les Hérodes et le rêve Hérodien.* Paris 1894. 42 S. 8°.
- † Riefsler, P., *Chronologische Fixierung der Heldenthat Judiths* s. *Der Katholik* 1894, Juli, S. 1 ff.
- † Robert, Ch., *La chronologie biblique* s. *Rev. bibl.* 1894, 4, S. 668 ff.
- † Taylor, W. M., *David, King of Israel, his life and lessons.* London 1894. 343 S. 8°.
- † Tiele, C. P., *Western Asia. According to the most recent discoveries.* Transl. by E. J. Taylor. London 1894. 36 S. 8°.

† Wedgwood, J., *The message of Israel in the light of modern criticism*. London 1894. 340 S. 8°.

Wellhausen, J., *Israelitische u. jüdische Geschichte*. Berlin 1894. VI. 342 S. 8°.

Z. D. P. V. XVII, Heft 3. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1892 u. 1893. — Schick, C., *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem* (Forts.). — Gelzer, H., *Inscription aus Kaisareia*. *Inscription vom Muristan*. — Röhrich, R., *Die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (1483)* (Forts.). — Guthe, H., *Ein vermeintliches hebräisches Talent*. — *Bücheranzeigen*. — *Kurze Mittheilungen*.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. July 1894. — Notes and News. — Bliss, F. J., *Excavations at Jerusalem*. — Notes on the Plain of Jericho. — von Schick, *The Jerusalem Cross*. — Thomas, Oldfield, *Remarks on Facsimile of Metal Mouse in the Collection of Baron Ustinoff at Jaffa*. — Bergheim, Sam., *Land Tenure in Palestine*. — Simpson, W., *A Hittite Monument*. — Pitcairn, Lee, *Note on Marble Fragment from Jebail*. — Conder, C. R., *Greek Inscriptions in Western Palestine*. — Notes on Tell el Hesi. — Notes on Herr von Schick's Paper on the Jerusalem Cross. — Notes on the 'Quart. Stat.' for April 1894. — Hanauer, J. E., *On Stone and Pottery Masks found in Palestine*. — *A Legend of Il Hakim*. — Barrois, M. Th., *On the Depth and Temperature of the Lake of Tiberias* (translation). — Correspondence respecting the Haematite Weight brought by Dr. Chaplin from Samaria.

Oct. 1894. — Notes and News — Dr. Bliss's Second Report on the Excavations at Jerusalem. — von Schick & Bliss, F. J., *Discovery of a Beautiful Mosaic Pavement north of Jerusalem*. — von Schick, *Jerusalem Notes*. — Glaisher, Jam., *Meteorological Report from Jerusalem for the year 1886*. — Davis, E., *The Siloam and later Palestinian Inscriptions*. — Baldensperger, P. J., *The Birth of Abu-Zaid*. — Birch, W. F., *Ancient Jerusalem*. — Sayce, Tyler and Chaplin, *The Ancient Haematite Weight from Samaria*. — Adler, M. N., *Jewish Pilgrims to Palestine*. — Wright, Th. F., *Note on the Swastica*. — Rouse, W. H. D., *A Correction*. — Conder, C. R., *Notes on Mr. Davis' Paper*. — Notes on the July 'Quart. Stat.'. — Annual Meeting of the General Committee.

† Albouy, A., *Jérusalem et les sanctuaires de la Judée*. Ouvrage illustré. Paris 1894. 302 S. 8°.

† Aubert, L., *La Palestine et le monde oriental à l'époque de Josué* s. *Rev. de théol. et de philos.* 1894, 4, S. 623 ff.

Buhl, F., *Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes*. Leipzig 1894. 20 S. 4°.

† Conder, C. R., *Palestine research — Past and future* s. *The Contemporary Review* 1894, sept., S. 405 ff.

Darmesteter, J., *Les Parthes à Jérusalem* s. *Journ. As.* 9^e sér. t. 4, N. 1, S. 43 ff.

Gautier, L., *Un vieux couvent de Judée*. Lausanne 1895. 8 S. (S.-A.).

- Gautier, L., Deux promenades dans Jérusalem. Genève 1894. 24 S. (S.-A.).
- † Heidet, L., Maspha et les villes de Benjamin: Gabaa, Gabaon et Béroth s. Rev. bibl. 1894, S. 321 ff.
- † Lagrange, M. J., Une tradition biblique à Jérusalem — Saint Étienne s. Rev. bibl. 1894, juill., S. 452 ff.
- Lagrange, Fr. M. J., Chronique de Jérusalem s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 88 ff.
- Marmier, Gust., Nouvelles recherches sur la géographie de la Palestine s. R. É. J. t. XXIX, N. 57, S. 27 ff.
- † Mauss, C., L'église de Saint Jérémie à Abou-Gosen (Emmaüs de Saint Luc et Castellum de Vespasien) 2^{ee} fasc. Paris 1894. VIII, S. 131—283, avec frg. et tabl. 8°.
- Séjourné, Fr. P. M., Les murs de Jérusalem s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 37 ff.
- † Smith, G. A., The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and of the early Church. London 1894. 710 S. 6 Karten. 8°.
- † Tristram, H. B., Eastern customs in Bible Lands. London 1894. 260 S. 8°.
- van Kasteren, J. P., La frontière septentrionale de la terre promise (1) s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895), S. 23 ff.
- Van den Wildenberg, Fr. M., Galatie et Iturée s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 78 ff.
- † Vogelstein, H., Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit d. Mišnah. I. Der Getreidebau. Breslau 1894. 78 S. 1 Taf. 8° (Diss.).
- † Wilkinson, J. J. G., The New Jerusalem and The Old Jerusalem. The Place and Service of the Jewish Church among the Aeons of Revel. London 1894. XXIV, 314 S. 8°.
- † Zenner, J. K., Philologisches zum Namen 'Nazareth' s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 744 ff.
-
- † Bardowicz, L., Studien zur Geschichte der Orthographie des Althebräischen. Frankfurt s/M. VIII, 112 S. 8°.
- † Documents de paléographie hébraïque et arabe publiés avec sept planches photo-lithographiques par Adalb. Merx. Leyde 1894.
- † Duval, R., Notes sur le monument funéraire appelé $\omega\epsilon\zeta$ s. Rev. sémi. 1894, juill., S. 259 ff.
- Germer-Durand, Inscriptions Romaines et Byzantines de Palestine s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 68 ff.
- † Germer-Durand et Séjourné, P. M., Épigraphie Palestinienne s. Rev. bibl. 1894, 4, S. 326 ff.
- Marta, J., Inscription Grecque chrétienne d'Yaththa s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 66 ff.
- Müller, D. H., Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Wien 1894 s. Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-histor. Classe, Bd. XLIII, No. 3.
- † van Berchem, M., Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum. 1^{ère} ptie. Egypte. 1. fasc. Le Caire. Paris 1894. XX, 110 SS., 16 Taff. fol.

- Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. Bd. IX, 2. u. 3. Heft. (September 1894). — Reisner, G. A., The Berlin Vocabulary V. A. Th. 244. — Vollers, K., Arabisch u. Semitisch. Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze. — Scheil, Fr. V., Fragments de Syllabaires assyriens. — Lidzbarski, M., Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte. — Nöldeke, Th., Palmyrenische Inschrift. — Meißner, B., Lexicographische Studien. — Eerdmans, B. D., Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes. — Sprechsaal: Mitteilungen der Herren Fraenkel, Oppert, Lehmann u. Lidzbarski. — Bibliographie.
- † Boissier, Alfr., Documents assyriens relatifs aux présages. Paris 1894 t. 1, livr. 1. IV, 48 S. fol.
- Delitzsch, Friedr., Assyrisches Handwörterbuch. Erster Theil. 8 bis 7. Leipzig 1894. 230 S. 8°.
- Haupt, Paul, The Assyrian Names of Lapis Lazuli and Magnesite s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 111.
- Haupt, P., On two passages of the Chaldean Flood-tables s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. CV ff.
- Haupt, Paul, The Possessive Suffix of the First-Person Singular in Assyrian s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 111.
- † Henzey, L., La stèle du roi Éannadou d'après les nouveaux fragments découverts par M. de Sarzec s. Rev. d'Assyr. et d'Archéol. or. III, 1 (1894) S. 1 ff.
- Derselbe, nouveaux monuments du roi Our-Nina découverts par M. de Sarzec s. Ebenda S. 13 ff.
- Derselbe, Textes sumériens très anciens découverts par M. de Sarzec s. Ebenda S. 31 f.
- Hilprecht, H. V., A Numerical Fragment from Nippur s. Oriental Studies. Boston 1894 S. 137 ff.
- † Hommel, F., sumerische Lesestücke. Schrifttafel, trilingue Listen, Syllabare, Paradigmen, bilingue Texte m. Analyse, kurze Gramm. München 1894. VIII, 144 S. autogr. 4°.
- Jastrow, Morris, A Legal Document of Babylonia s. Oriental Studies. Boston 1894, S. 116 ff.
- † Jensen, P., Ist die Sprache der cilicischen (hatischen) Inschriften armenisch? Eine Frage an die Indogermanisten s. Indogerm. Forschungen IV (1894) S. 255 ff.
- Jensen, P., Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen (?) Inschriften s. ZDMG. 48, 2, 235 ff. 3, 429 ff.
- Johnston, C., Assyrian Medicine s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 114 f.).
- Johnston, C., The Epistolary Literature of the Assyrians s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 119 f.).
- Johnston, C., The Suffix Pronoun of the Second Person Feminine Plural in Assyrian s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 117 f.).
- King, L. W., Ashurbanipal, his books and buildings s. The illustrated Archaeologist 1894, Sept. S. 65 ff.

- † Knoll, G., de oraculis Chaldaicis s. Breslauer philol. Abhandlungen, hrsg. v. R. Förster. Band VII, Heft 1.
- † Kohler, J. u. Peiser, F. E., aus dem babylon. Rechtsleben III. Leipzig 1894. 64 S. 8°.
- Moldenke, Alfr. B., A Cylinder of Nebuchadnezzar s. Journ. of the Am. Or. Soc. 16, I (1894) S. 71 ff.
- Muss-Arnolt, W., Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch. Berlin 1894. Lief. 1. 64 S. 8°.
- † Muss-Arnolt, W., The Chaldean account of the deluge. A revised translation s. The Bibl. World 1894, S. 109 ff.
- † Oppert, J., La plus ancienne inscription sém. jusqu'ici connue s. Rev. d'Assyr. et d'Archéol. or. III, 1 (1894) S. 20 ff.
- † Petrie, W. A. F., Tell el Amarna. With chapters by A. H. Sayce, F. Ll. Griffith and F. C. J. Spurrell. London 1894. 46 S. XLII plat. 8°.
- † Rassam, H., History of Assyrian and Babylonian discoveries s. The Imp. and As. Quart. Rev. July 1894. S. 86 ff.
- Sayce, A. H., The Cuneiform Inscriptions of Van part V s. Journ. of the R. As. Soc. 1894, Oct., S. 691 ff.

Zeitschrift für Aegypt. Sprache u. Alterthumskunde. Band XXXII, Heft 1. Borchardt, B., der Kanopenkasten des Königs Sbk-m-szf. — Erman, A., die Entstehung eines »Totenbuchttextes«. — Golenischeff, W., eine neue Darstellung des Gottes Antaeus. — Krebs, F., griechische Mumienetikette aus Aegypten. — Müller, W. M., die Umstellungen in der altägyptischen Orthographie. — Schmidt, C., ein altchristliches Mumienetikett, nebst Bemerkungen üb. das Begräbniswesen der Kopten. — Nachruf (Joh. Dümichen). — Miscellen. — Erschienene Schriften.

- † Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Abbas II. Helmi, Khédive d'Égypte, par la direction générale du service des antiquités. 1^{ère} sér.: Haute Égypte, t. prem.: De la frontière de Nubie à Kom Ombos par J. de Morgan, U. Bouriant, G. Legrain, G. Jecquier, A. Barsanti. Wien 1894. XIII, 212 S., 3 Taf., 1 Karte. 4°.
- † Verzeichnis, Ausführliches, der Aegypt. Alterthümer, Gipsabgüsse u. Papyrus der Kgl. Museen zu Berlin. Berlin 1894.
- † The Book of the Dead. Facs. of the papyrus of Ani in the Brit. Mus. London 1894. 37 plates with descriptive text. fol.
- † Botti, G., Rapport sur les fouilles pratiquées et à pratiquer à Alexandrie. Alexandrie 1894. 10 S. 1 Taf. 8°.
- † Breasted, J. H., De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis. Berlin 1894. 62 S. 4°. (Diss.).
- † Gayet, Al., Le temple de Louxor. 1^{er} fasc. Paris 1894. IV, 124 S., LXIV Taf. fol.
- † Jecquier, G., Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès. Version abrégée publ. d'après les papyrus de Berlin et de Leyde. Paris 1894. 163 S. 8°.
- † Lagrange, M. C., The great pyramid by modern science and independent witness to the literal chronology of the Hebrew Bible etc. London 1894. 276 S. 8°.

- † Maspero, G., Histoire ancienne des peuples d'Orient. t. 1. Les Origines. Égypte. Chaldée, 1^{or} fasc.
- † Maspero, G., les inscriptions des pyramides de Saggarah. Av. 10 pl. Paris 1894. 40.
- † Morgan, J. de, Le trésor de Dahchour. 1894. 11 S. 8°.
- Müller, W. Max, Who were the Ancient Ethiopians s. Oriental Studies. Boston 1894. S. 72 ff.
- † Petrie, W. M. Fl., a history of Egypt. from the earliest times to the XVI. cent. London 1894. 8°.
- † Rossi, F., Cinque manoscritti Copti della biblioteca nazionale di Torino s. Mem. della R. Acad. d. science di Torino, ser. II, t. XLIII.
- † Schack-Schackenburg, H., Aegyptologische Studien. 2. Hft. Die Sternnetzabscissen u. die somat. Relationen der theban. Stundentafeln. Leipzig 1894. S. 57—128. 4°.
- † Schulte, A., Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten untersucht s. Theol. Quart. Schrift 1894, 4, S. 605 ff.
- † Schwarz, W., Der Schoinos bei den Aegyptern, Griechen u. Römern. Eine metrologische u. geographische Untersuchung. Berlin 1894. 126 S. 8°.
- † Steindorff, G., Zur Geschichte der Hyksos s. Kleinere Beiträge zur Geschichte von Docenten der Leipziger Hochschule. Leipzig 1894, S. 1 ff.

- Literatur, die jüdische, seit Abschlufs des Kanons. Eine pros. u. poet. Anthologie unter Mitwirkung von W. Bacher, S. Bäck u. A. herausgeg. v. J. Winter u. Aug. Wünsche. 2. Bd. Die rabb. Litteratur. Trier 1894. X, 794 S. 8°.
- Agadath Shir Hashirim by S. Schechter s. JQR. Vol VI, No. 24, S. 672 ff, Vol VII, No. 25, S. 145 ff.
- ספר יצירה — Das Buch der Schöpfung. Nach den sämtlichen Recensionen möglichst kritisch redigirter Text, nebst Uebersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung von Laz. Goldschmidt. Frankfurt 1894. 92 S. 4°.
- † Sepher Sechel tob. Grammatik der hebr. Sprache nach der Karlsruher Handschrift zum ersten Male herausgeg. u. m. Einleit. u. Anmerkungen versehen von B. Meyer. Straßburg 1894. 88 S. 8°. (Diss.).
- Castelli, Dav., Le Séfer Sékhel Tob, abrégé de grammaire hebr. de Moïse Qimchi s. R. e. J. t. 28, No. 56, S. 212 ff., t. 29, No. 57, S. 100 ff.
- Bacher, W., Un acrostiche dans le *Machbéret* de Menahem ben Sarouk s. R. e. J. t. XXIX, No. 57, S. 152 ff.
- Bank, L., Études talmudiques s. R. E. J. t. XXIX, No. 57, S. 91 ff.
- Bloch, Ph., Geschichte der Entwicklung der Kabbala u. der jüd. Religionsphilosophie. Trier 1894. VIII, 165 S. 8°.
- Davis, N., The Ideal Minister of the Talmud s. The Jew. Quart. Rev. Vol VII, No. 25, S. 141 f.
- † Dreyfus, J., Adam u. Eva nach Auffassung des Midrasch mit erläuternden Anmerkungen und Nachweisungen. Straßburg 1894. 38 S. 8°. (Diss.).

- Eisenstadt, M., Ueber Bibelkritik in der talmudischen Literatur. Berlin 1894. 55 S. 8°. (Diss.).
- Epstein, A., Recherches sur le *Séfer Yeçira* (fin.) s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 61 ff.
- Friedländer, M., The Plot of the Song of Songs s. Jew. Quart. Rev. VI, No. 24 (July 1894) S. 648 ff.
- † Goldberger, P., Die Allegorie in ihrer exet. Anwend. bei Maimonides. Jena 1894. 16 S. 8°. (Diss.).
- † Herzog, D., Maimonides Commentar zum Tractat Peah. Zum 1. Male im arab. Urtext herausgeg. m. verbesserter hebr. Uebersetz. u. mit Anmerkungen. Leipzig 1894. 48 S. 8°. (Diss.).
- Kaufmann, D., Noch einmal von .. und zu .. (منك واليك) s. ZDMG. 48, 3, 415 ff.
- Maimonides Commentar zum Tractat Peah. Zum 1 Male herausgeg. v. D. Herzog. Berlin 1894. 43, 48 S. 8°.
- † Maimonides' Commentar zum Tractat Chulin. Arab. Urtext, m. verb. hebr. Uebersetzung, Einleit. u. Anmerk. Frankfurt a/M. 1894. 22 u. 21 S. 8°.
- Margoliouth, G., Persian Hebrew Mss. in the British Museum s. The Jew. Quart. Rev. Vol VII, No. 25, S. 119 ff.
- † Rieger, P., Versuch einer Technologie u. Terminologie des Handwerks i. d. Mišnah. 1. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Breslau 1894. 46 S. 2 Taf. (Diss.).
- Schechter, S., Fragments of the Sifre Zuta s. Jew. Quart. Rev. VI, No. 24 (July 1894) S. 656 ff.
- Schechter, S., Some aspects of Rabbinic Theology III s. JQR. vol VII, No. 26 (Jan. 1895) S. 195 ff.
- Simonsen, D., Encore le mot ΘΕΒΕΑΜΑΡΜΑΤΑ s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 150.
- Steinschneider, M., Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Aphorismen des Hippokrates s. ZDMG. 48, 2, 218 ff.
- † Straaten, S. van, Catalogue of Hebrew Books in the British Museum acquired during the years 1868—1892. London 1892.
- † Winkler, A., Beiträge zur Kritik des Midrasch Threni. Gießen 1894. 87 S. 8°. (Diss.).

The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sin. Palimpsest by R. L. Bensly, J. R. Harris and F. Cr. Burkitt. With an introd. by Agnes Smith Lewis. Cambridge 1894. XLVI, 318 S. 1 Taf.

- † Lewis, A. S., Catalogue of the Syriac Mss. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai. London 1894. X, 131 S. 7 facs. 4°.
- Socin, A., Notiz über syrische und arabische Handschriften vom Sinai s. ZDMG. 48, 3, 429.

Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel.

Von Max Löhr, a. o. Prof. in Breslau.

Erste Fortsetzung:

Die syro-hexaplarische Uebersetzung.

Wir haben auf S. 75 ff. die echte LXX-Uebersetzung des Daniel-Buches mit deren syro-hexaplarischer Uebersetzung verglichen, zunächst und vornehmlich in Bezug auf den Umfang beider, die Zusätze und Auslassungen in G und S, dann auch bezüglich der auf den ersten Blick sich darbietenden Varianten in den hexaplarischen Zeichen und im Texte.

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Grundsätze darzulegen, nach denen S seine Uebersetzung angefertigt hat. So mühsam und zeitraubend diese Arbeit ist, so wichtig ist sie für die Erkenntniß des textkritischen Werthes von S überhaupt und ebenso unentbehrlich für die Benutzung von S zur Herstellung des Daniel-Textes von G.

Was erstens den allgemeinen textkritischen Werth von S betrifft, so lernt man hier, wenn auch nur an dem Material Eines Buches, so doch eingehend und genau, was S mit seinen Sprachmitteln überhaupt zu leisten vermochte, und was er durch künstliche Mafsregeln thatsächlich geleistet bzw. durch Willkür nicht geleistet hat. Skat Roerдам in seiner bekannten Arbeit hat zwar das ganze

¹⁾ Ein für die Uebersetzung des griechischen Artikels besonders interessanter Vers.

b. Demonstrativ-Pronomen: **ဝၣ်**, **ဒၣ်**, **ၣ်**, **ၣ်**.

α . Artikel mit folgendem einfachen Substantiv:

עלם עון ם תראגוס VIII 8. 21. עלם עון ם אַγγελος X 21. עלם עון XIII 40, auch einmal עון עלם ם אַνθρωπος V 11. — ירע עון תגן םראסין VIII 16. — עלם עון ם םטרוס XIII 13. 56. — IX 17. XIII 39¹⁾).

¹ⲓⲃⲉ ⲛⲁⲩⲱⲧⲟⲩ ⲡⲣⲱⲧⲟⲩ VII 4, XI 13. Vgl. übrigens
unten 2, d.

οἱ ἄνδρες III 93. οἱ ἄνθρωποι
III 13. — οἱ παράνομοι XIII 32.
ἐκ τῶν ἐπιλέκτων I 3.

מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ τῶν (ἄλλων) νεανίσκων I 13, 15.
 מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ τὰ ἄλλα VII 20.

β. Artikel mit folgendem Substantiv mit Adjektiv:

ⲓⲥⲓ ⲟⲩ ⲛⲁⲗⲏ ⲕⲉ ⲑⲉⲟⲩ ⲙⲉγας IV 34. ⲓⲥⲓ ⲟⲩ ⲓⲃⲱ
 ⲕⲉ ⲁγγελος ⲙⲉγας XII 1. ⲓⲥⲡⲣⲓ ⲟⲩ ⲓⲃⲓ ⲧⲉ ⲕεφαλῆ ⲧⲉ ϰρυσῆ
 II 38. — ⲓⲃⲱⲟ ⲓⲃⲱⲟ ⲓⲥⲓ ⲟⲩ ⲛⲁⲗⲏ ⲕⲉ ⲑⲉⲟⲩ ⲙⲉγας ⲕⲁⲓ
 ⲕⲉ ⲓϰυρὸς ⲕⲁⲓ ⲕⲉ ϫⲟβερὸς IX 4. Beachte, daß der Artikel
 in S nur einmal ausgedrückt ist. — II 20. 45. X 1. In-
 teressant sind daneben folgende zwei Beispiele: ⲓⲃⲱⲟ
 ⲓⲃⲱ ⲛⲁⲗⲏ, τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος IV 15 (19). ⲓⲃⲱ
 ⲓⲥⲓ ⲛⲁⲗⲏ, ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ τοῦ μεγάλου IV 16 (20).

ἰαϛῖ ὡς ἱϛῖ τὸ κέρας τὸ μέγα VIII 8, 21²). ἰαϛῖ ϛ
 ἰαϛῖ ὡς ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἰσχυράν XI 24. ϛῖ ϛ
 ἰαϛῖ τῶν λόγων τῶν μεγάλων VII 11. ϛῖ ϛ
 ϛῖ ἰαϛῖ ἐπὶ τοὺς πόδας τοὺς σιδηροῦς καὶ ὀστρακίνοους

¹⁾ Bei ⲉϥⲓⲛⲁⲩⲱⲙⲟⲩ ; ⲉⲛ ⲡⲓⲃⲏⲧⲱⲙⲟⲩ , Δραστῶν τοῦ Ξέρξου IX 1 scheint S das ⲉⲛ des klaren Verständnisses wegen eingeschoben zu haben. Doch vgl. auch Skat Roerdam S. 22, § 19.

²⁾ v.21 ist hinter τὸ μέγα das τὸ ἀναμέσον τ. ὁφθαλμῶν gegeben durch **حَدِيد**. Das läßt mit Rücksicht auf das unten cα Gesagte schließen, daß S nur ἀναμέσον τ. ὁ. ohne Artikel gelesen hat; zumal er in cap. VIII überhaupt dem Artikel besondere Aufmerksamkeit schenkt.

٤١٤ τὰ πεπτωκότα XI 14. III 40. IV 14
 (18). 19 (23). IX 7. — ٤١٥ οἱ καταμαρτυρήσαντες
 VI 24. VIII 22. — Anmerkungsweise wollen wir hinzufügen,
 ٤١٦ ὅμων τὰ ὑπάρχοντα II 5. — Im Allge-
 meinen darf man die Regel aufstellen, daß bloßes , auf
 ein artikelloses Particip im Griechischen hinweist, z. B.

שְׁמַיָּהוּ, כִּסְעֵה סְטוֹמָא לֶאֱלוּנִין VII 8. **שְׁמַיָּהוּ**, מִרְמָה אֲגִילוֹ
לֶאֱלוּנִינְתּוֹס und **שְׁמַיָּהוּ**, עִם אֲבֻדֵּיכֶם תִּפְּרֵם פֶּלְמוֹנִי תִפְּרֵם לֶאֱ-
לוּנִינְתּוֹ VIII 13¹⁾. **כִּסְעֵה**, יָדָךְ חֵירָא גִרָפוֹסָן V 5 — X 2. 5.
Bei **כִּסְעֵה**, רִשְׁמָה מִלְּחָם = γλώσσῃς πάσαις ταῖς οἰκούσῃς
IV 33 sollte man, da der Artikel in G hier aus andern Gründen
zu Recht zu bestehen scheint, vor , ein Pronomen erwarten.

β. Artikel mit folgendem Substantiv mit Präposition:

ܡܕܢܐ ܫܠܥܗ ܒܬܝܢ ܕܚܝܐ ܥܪܝܢ ܬܝܢ ܐܡܡܢ ܬܝܢ ܦܚܕܐ ܬܝܢ
 ܟܝܠܝܘܣ ܬܝܢ ܬܐܠܥܥܝܨܝܝܬ III 36. ܬܝܢ ܕܡܕܢܐ ܕܥܝܠܐ ܬܝܢ ܩܥܕܐ
 ܬܝܢ ܐܙܥܪܝܐܢ III 23. — I 20. II 10. III 20. 23. 49. IV 32.
 ܬܝܢ ܕܡܕܢܐ ܕܥܝܠܐ ܕܡܕܢܐ ܕܥܝܠܐ ܬܝܢ ܐܢ ܬܝܢ ܫܕܝܬܝܢ ܕܥܝܠܐ
 ܬܝܢ ܐܢ ܬܝܢ ܩܥܕܐ II 22. III 2.

2. Durch ein suffigiertes Pronomen.

a. Bei einem Genitiv:

α . Verbindung zweier Substantiva:

αα. Artikel bei beiden Substantiven:

ܠܒܕܐ, **ܡܢܬܚܝܬܐ** οἱ ἐπιβουλοὶ τοῦ βασιλέως XIV 31.
ܠܫܠܐ, **ܣܪܥܐ** τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ V 2. **ܠܩܕܝܫܐ** **ܠܥܠܝܐ**
 εἰς τὸ στόμα und ἐπὶ τοῦ στόματος τοῦ λάγκου VI 17. 19.
 — III 36. IV 21 (25). VI 14. IX 17. XII 2. XIV 26. Auf-
 fallend ist **ܠܒܕܐ**, **ܠܡܨܥܐ** τὸ σύγκριμα τῆς γραφῆς V 7 dreimal
 neben **ܠܒܕܐ**, **ܡܢܬܚܝܬܐ** v. 9.

ββ. Artikel nur bei dem ersten Substantiv:

ⲓⲃⲏ? ⲡⲉⲙⲗⲁ ⲟ̅ⲩ ἄγγελος κυρίου XIII 55. 59. 62. XIV 35.
ⲓⲃⲏ? ⲡⲉⲙⲗⲁ τῆς φωνῆς κυρίου IX 10. "Ⲛ ⲡⲉⲙⲗⲁ τῆς
βασιλείας Ναβουχοδονόσορ IV 1. "Ⲛⲛ ⲡⲉⲙⲗⲁ ἐπὶ τῆς
βασιλείας Δαρείου VI 28.

γγ. Artikel nur bei dem zweiten Substantiv:

ἡχοῖς σελ:ص ἐπ' ἐσχάτου τῆς ὁργῆς VIII 19. Vgl. da-

¹⁾ In diesem Vers VIII 13 ist auch bei $\delta \xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ der Artikel durch S sorgsam ausgedrückt, dagegen bei $\xi. \&.$ weggelassen.

ⲓⲛⲁⲃⲉ ⲡⲁⲣⲉⲗⲁβⲉ τὴν βασιλείαν V 31. VI 1.
ⲓⲛⲁⲃⲉ ⲡⲁⲣⲉⲗⲁβⲉ τὸν κριόν VIII 4. — II 35. VII 18. VIII
7. 11. XI 12. XIII 52.

ββ. Bei Eigennamen:

𐤁𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤔𐤓𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤁. VI 11. 𐤁𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤁. XIV 38. — VI 23. XIV 30. 38. 41.

β. In den Fällen, wo ein Objektssuffix ausgeschlossen ist, finden wir folgende Ausdrucksweise:

𐤁𐤏𐤓𐤕𐤓 𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 VIII 7. 𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 X 1. — 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 XIV 21. 𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 XIV 25.

c. Bei Präpositionen:

α. Wiederholung der Präposition, so bei 𐤏𐤓 und 𐤁.

𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤏𐤓 𐤀𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 XIV 30 und 𐤀𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 XIV 41. — III 92. IV 24 (28).

β. Verbindung durch 𐤓, so bei 𐤕𐤓, 𐤁 u. a.

𐤕𐤓𐤕𐤓, 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 VIII 10. 𐤕𐤓𐤕𐤓, 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 XIV 41. 𐤕𐤓𐤕𐤓, 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 VIII 18 und 𐤀𐤓𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 XIV 14. — I 9. III 3. 48. V 9. VIII 7. IX 27. XIII 13.

d. Bei Zahlwörtern:

α. Kardinalia.

αα. Ohne Substantiv.

𐤕𐤓 𐤀𐤓 XIII 13. Vgl. Skat Roerdam S. 21, § 17 annot. Aber 𐤕𐤓 𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤀𐤓𐤓 VII 20. 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 III 46. 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 XIV 41. — 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓𐤓𐤕𐤓 XIII 10. 60.

ββ. Mit Substantiv.

𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 VI 5. 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 III 46. VI 2. 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 VIII 7. — 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 I 15. 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 VIII 24. 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤀𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 XIII 29. 36. Vgl. daneben 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤏𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕𐤓 VII 20.

β. Ordinalia.

αα. Ohne Substantiv.

ⲓⲙⲉⲛ ⲉⲟⲩⲁⲧ ⲧὴν πρῶτην VIII 1. ⲓⲙⲉⲛ ⲉⲟⲩ ⲟⲩ ⲧέταρτος XI 2.

ββ. Mit Substantiv.

ⲓⲙⲉⲛ ⲉⲟⲩⲁⲧ ⲧῶν ἀρχόντων τῶν πρῶτων X 13.
Vgl. daneben ⲓⲙⲉⲛ ⲧῶν κεράτων τῶν πρῶτων VII 8.
ⲓⲙⲉⲛ ⲉν τῷ ἔτει τῷ δευτέρῳ II 1. ⲓⲙⲉⲛ ⲉῷς τοῦ πρῶτου ἔτους I 21. ⲓⲙⲉⲛ VIII 1
und ⲓⲙⲉⲛ I 1 ἔτους τρίτου. ⲓⲙⲉⲛ ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου III 1.

3. Durch das vorgesetzte Δ:

Diese Art, den Artikel auszudrücken ist die ungenaueste. Wir finden allerdings ⲓⲙⲉⲛ ⲧοὺς δύο ἄνδρας VI 4. ⲓⲙⲉⲛ τὸ ἄγιον IX 24. ⲓⲙⲉⲛ τὸ κακόν XIII 10 u. ö. Daneben steht der Akkusativ mit Artikel ohne Δ: z. B. ⲧὰ βύσσινⲁ ⲓⲙⲉⲛ ⲧⲁⲗⲁ XII 6, andererseits der Akkusativ ohne Artikel mit Δ: z. B. ⲓⲙⲉⲛ ⲧὸν ὡς βούνⲉ ⲉψώμισάν με IV 27 (vgl. daneben ⲓⲙⲉⲛ ⲧὸν ὡς βούνⲉ ψώμισουσι IV 25 (29).

II. Numerus und Kasus.

1. Numerus.

Der Numerus in S entspricht in der Regel dem in G; als Ausnahmen könnten wir nur folgende verzeichnen:

ⲓⲙⲉⲛ ⲙᾶζαν XIV 26 (hier scheinen die Plural-Punkte irrthümlich gesetzt zu sein. Vgl. auch P. Smith col. 314).

ⲓⲙⲉⲛ ἀπὸ τῶν ὁσπρίων I 12. 16 (unrichtig P. Smith col. 937 (29)).

ⲓⲙⲉⲛ ἀπὸ χειρὸς αὐτοῦ XI 41 (sonst ⲓⲙⲉⲛ ⲧὴν αὐτοῦ XI 42. ⲓⲙⲉⲛ εἰς χεῖρας ἐχθρῶν III 32).

ⲓⲙⲉⲛ αἱ τρίχες IV 28 (30) (kommt auch sonst in Hexapl. vor, z. B. Isa. VII 20 u. ö. P. Smith col. 2689.).

ⲓⲙⲉⲛ ἱματισμῷ III 21.

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ܐܘܬܝܬܝܢ III 95 (hier scheinen die Plural-Punkte ausgefallen zu sein. Vgl. Rom. XII 1 u. ö.).

ܐܬܬܝܬܝܢ ܠܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ i. m. πάχνη III 70 (begegnet nur noch ψ 77, 47. 118, 83. Job 38, 24. 29. Sir. 43, 19 stets im Sing. πάχνη = ܐܬܬܝܬܝܢ oder ܐܬܬܝܬܝܢ).

ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ III 35. 89.

ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ (hier scheinen die Plural-Punkte irrtümlich gesetzt zu sein. Vgl. Nöldeke § 80.)

2. Kasus.

α. Genitiv.

Der possessive Genitiv wird fast durchgehend mit ܐܬܬܝܬܝܢ wiedergegeben, sehr selten ist der stat. constr. Derselbe findet sich fast nur in Zusammensetzungen wie ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ܬܠܬ ܣܕܡܐ II 38. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ (οἱ) παράνομοι XIII 32; doch begegnet auch hier neben ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ III 5 ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ XII 6, neben ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ VIII 10 und ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ III 2 ܐܬܬܝܬܝܢ I 3.

αα. Wiedergegeben durch ܐܬܬܝܬܝܢ.

ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ܬܠܬ ܣܕܡܐ τῶν ἱερῶν σκευῶν I 2. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς II 10. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ τῶν ἐν τῇ θυνάμει III 19. ܐܬܬܝܬܝܢ (βίβλιν μίαν) αὐτοῦ IV 8 (12). — ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ λεπτότερον ἀγύρου II 35. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ἐλάττων σου II 39.

ββ. Wiedergegeben durch ܐܬܬܝܬܝܢ.

ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ἔτους πρώτου VII 1. Vgl. im Uebrigen oben d β, ββ. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ τῆς ἡμέρας VI 5. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν XIII 52. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ ὀρθρου XIII 13.

β. Dativ.

αα. Wiedergegeben durch ܐܬܬܝܬܝܢ.

ܐܬܬܝܬܝܢ Ἀβιεσδρὶ (τῷ ἀρχιευνοούχῳ) I 3. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ βασιλεῖ II 45. ܐܬܬܝܬܝܢ ܬܠܬ ܣܕܡܐ καὶ γλώσσαις καὶ χώραις

VI 25. ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ κύκλω VII 7. ܠܚܝܬܐ τῇ ἐπαύριον XIV 14.
ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ (ܠܚܝܬܐ) ܠܚܝܬܐ ἑτέρω (δίδοται) ἐξουθενημένω
 ἀνθρώπῳ IV 24 (28).

ββ. Wiedergegeben durch ܥܕܐ.

ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ κινδυνεύσω τῷ ἰδίῳ τρα-
 χήλῳ I 10. ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ܥܕܐ θυμωθεὶς ὀργῇ III 13.
ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ τῷ πλὴθει III 36. ܠܚܝܬܐ τῷ μήκει IV 4 (9).
ܠܚܝܬܐ κακοῖς VII 24. ܠܚܝܬܐ τῷ βραχίονί σου IX 15.
ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ τάχει IX 21. ܠܚܝܬܐ τῇ ἡμέρᾳ X 4. ܠܚܝܬܐ
 διανοίᾳ XI 25¹⁾).

γ. Akkusativ.

αα. Wiedergegeben durch Vorsatz von ܥܕܐ oder
 ohne dasselbe zur Bezeichnung eines Objekts-Akkusativs.
 Auf die Anführung von Beispielen hierfür können wir
 verzichten, verweisen aber zurück auf I 3²⁾).

ββ. Wiedergegeben durch ܥܕܐ.

ܠܚܝܬܐ τὸ ὄνομα X 1 ܠܚܝܬܐ τὸν ἀριθμόν XIII 30.
ܠܚܝܬܐ τὴν ἀρχήν IX 21. ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ἡμέρας δέκα I 14.
ܠܚܝܬܐ τὴν νύκτα II 9 (vgl. daneben das obige ܠܚܝܬܐ ὀρ-
 θρου, ܠܚܝܬܐ τῇ ἡμέρᾳ und ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ καθύπνους
 νυκτός VII 2). Anmerkungsweise wollen wir hinzufügen
ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ἐπὶ ἑτῇ ἑπτὰ IV 25 (29). ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ ἑπτὰ ἔτη
 IV 27.

¹⁾ Ein Mißverständnis liegt vor VI 7. S hat ἀξιωματι mecha-
 nisch übersetzt ܠܚܝܬܐ, ohne zu bedenken, dafs hier ἀξιωμα ἡ nicht
 ἀξιωματι zu lesen ist. ܠܚܝܬܐ resp. ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ v. 5 und 12
 hätten ihn aufmerksam machen sollen.

²⁾ Nicht unerwähnt bleibe, dafs ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ἐνδεύμενος βύσσινᾳ
 X 5 neben " ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ περιεζωσμένος βύσσινῳ X 5 und
ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ περιβεβλημένην τὰ βύσσινᾳ XII 6 unerträglich und in
 " ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ zu korrigieren ist.

III. Einige wichtigere Substantiva:

1. Lehnwörter aus dem Griechischen.

ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ I 3. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 3. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 13. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 20. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ II 14. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 14. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ III 2. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 2. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 2. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 3. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 3. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 4. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 5. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 5. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 5. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 79. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ (ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ) ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VI 12 und ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ (ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ) ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VI 5. Vgl. auch v. 7. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIV 2. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 12. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 21. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ 26. Vgl. oben II 1.

2. Composita.

ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIII 5. — ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ II 17. V 6. III 25. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIV 2. — ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ I 3. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ II 14. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ X 13. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VIII 10. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ III 2. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ III 94. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIII 60. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIV 14. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIV 20. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ III 38. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XI 21. — ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ I 2. XIV 9. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIV 21. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VIII 11. (ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VIII 14). ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ II 5, ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ V 1, VI 18. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ IV 11 (15), 18 (22). ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ VII 10. ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ XIII 28. — ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ II 38, IV 4 (9) (ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ IV 4 (9)). ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ X 5. "ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ X 5. XII 6. — ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ ܐܪܚܝܢܘܚܝܢ III 7. 10.

Wir haben im Vorliegenden u. a. einen Komplex von Stellen, wo S den griechischen Artikel wiedergiebt. Schon in diese Zusammenstellung haben wir geflissentlich geeignete Beispiele eingereiht, wo S den Artikel ohne Weiteres wegläßt. Es bleibt noch eine unabsehbare Reihe

τετάρτη ἰσχυρά II 40. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 δίκαιος εἰ III 27. 𐤏𐤃𐤁𐤏 ἡ ὄρασις αὐτοῦ μεγάλη IV 3 (7). — III 89. IX 14.

3. Anknüpfung durch das relative γ.

𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 Σουσάννα θυγάτηρ Χελκίου, καλὴ σφόδρα καὶ φοβουμένη τὸν κύριον XIII 2. 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 (εἶδосαν) καὶ τὰς τραπέζας κενάς XIV 17. — II 39. III 20.

II. Attributives Adjektiv:

1. Ueber die Stellung desselben vgl. unter Wortstellung.

2. Beispiele von Adjektiven.

a. Einfache Adjektiva.

α. Adjektiv—Adjektiv.

𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 ἀνθρωπίνη καρδιά III 4. 𐤏𐤃𐤁𐤏 χρηστός III 89. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 ἀγρίων II 38. 𐤏𐤃𐤁𐤏 φοβερά II 31. 𐤏𐤃𐤁𐤏 ὀλιγοστός XI 23, βραχύς 34. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 πηλίνῳ ὀστράκῳ II 41. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 ταπεινοὶ καρδίᾳ III 87. 𐤏𐤃𐤁𐤏 37. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 συνετούς I 4. 𐤏𐤃𐤁𐤏 γραμματικούς I 4. 𐤏𐤃𐤁𐤏 πίωνων III 40. 𐤏𐤃𐤁𐤏 ἀληθιναί III 27. 𐤁𐤏𐤃𐤁 εὐθεῖαι III 27.

β. Adjektiv—Participium.

𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 φανερόν ἐσται III 18. 𐤏𐤃𐤁𐤏 ὅμοιος I 19. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 παντοῖα II 6. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 διάπυρος III 46. 𐤏𐤃𐤁𐤏 δυνατός III 17. 𐤁𐤏𐤃𐤁 ὑπερφερής II 31. 𐤁𐤏𐤃𐤁 ἐνδοξός VI 2. 𐤁𐤏𐤃𐤁 3. — 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος V 23. 𐤁𐤏𐤃𐤁 εὐθηνῶν IV 1.

γ. Adjektiv—Substantiv.

𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 χώρας Βαβυλωνίας III 1. 12, vgl. daneben 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 𐤏𐤃𐤁𐤏 VII 1¹⁾. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 ὁσμή εὐωδίας IV 32.

¹⁾ An dieser Stelle ist gewiß zu korrigieren, und zwar entweder γ 𐤏𐤃𐤁𐤏 oder noch besser 𐤏𐤃𐤁𐤏 zu streichen. Der Sprachgebrauch bietet τῆς Βαβυλωνίας = 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 II 12. 14. 24 bis. 48. 49 bis. χώρας Βαβυλωνίας 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 III 1. τῆς χ. τ. Βαβ. 𐤁𐤏𐤃𐤁 𐤏𐤃𐤁𐤏 III 12. Dem Uebersetzer sind an unserer Stelle beide Ausdrucksweisen zusammengelaufen.

ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, εἰκόνα χρυσήν II 38. III 1. ⲓⲥⲱⲛ, ὀστράκινον II 42. ⲓⲥⲱⲛ, χαλκοῖ II 32. 39. XIV 23. ⲓⲥⲱⲛ, ἀργυροῖ II 32f. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ βασιλεία¹⁾ αἰώνιος III 100. VII 14. 27. ⲓⲥⲱⲛ τὰ βαθέα II 22. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ εὐσθη ⲓⲥⲱⲛ x. τοὺς αἰτίους τῆς ἀπωλείας XIV 41. ⲓⲥⲱⲛ περίλυπος II 12. ⲓⲥⲱⲛ, ὀστράκου κεραμικοῦ II 41. ⲓⲥⲱⲛ, σιδηροῦν II 42.

b. Zusammengesetzte Adjektiva.

ⲓⲥⲱⲛ ⲓⲥⲱⲛ ἀμώμους I 4. ⲓⲥⲱⲛ, ἀναιδής VIII 23. ⲓⲥⲱⲛ ἀναιτίος XIII 62. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ἐχθρῶν ἡμῶν ἀνόμων III 32. ⲓⲥⲱⲛ ⲓⲥⲱⲛ ἀσύμφωνον XIV 15. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ διμερής II 41. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ τῶν ἐπιθανατίων XIV 31. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ εὐειδείς I 4. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ εὐσύμῳς II 19. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ παράνομοι XIII 28. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ πολυήμερος IV 20 (24). ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ πολυτελής XI 38. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ συμμιγείς II 43. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ὑπεραίνετος III 52. ὑπερένδοξος 53. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ὑπέρογκα V 12. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ὑπερύμνητος III 53. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ὑπερυψώμενον III 52. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ὑπερφόβου VII 19. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ χειροποίητα V 3. 23.

c. Besondere Adjektiva.

α. μέσος.

ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἐν μέσῳ τῷ πυρί III 25, εἰς μέσον τοῦ πυρός III 91. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἐν μέσῳ αὐτῶν XIII 48. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ διὰ μέσου αὐτῶν XIII 62. Bemerkenswerth ist das Fehlen der Präposition bei dem durch hexaplarische Zeichen eingeschlossenen ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἐν μέσῳ ὁδόντων VII 5. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ τὸ μέσον τ. καμίνου III 50. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἐκ μέσου καιομένης φλογός III 88. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἐκ μέσου αὐτοῦ X 5. — ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ ἀναμέσον αὐτῶν VII 8.

¹⁾ Vgl. daneben ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος V 4. ⲓⲥⲱⲛ, ⲓⲥⲱⲛ (τὰ ὅρη) τὰ ἀπ' αἰῶνος VIII 11.

ܣܚܕ ܩܒܠ ܥܕܕ ܐܢܚܡܝܣܝܢ ܬ. ܕܦܬܐܠܡܝܢ ܐܘܬܘ VIII 5. ܥܕܕ
 ܥܕܕ ܐܢܚܡܝܣܝܢ ܬܘ ܐܘܠܐ VIII 16.

β. μόνος.

חסדו סב מִנְּהוּ III 45. חסדו מִנְּהוּ II 47.
 חסדו מִנְּהוּ XI 27.

γ. Ueber $\mu_{\alpha\omega}$ vgl. unter Adverbia.

III. Komparation:

1. Komparativ.

a. Einfacher Komparativ.

καλλίον XIII 23. νεώτερος XIII 42. 60.
πρεσβύτερος XIII 41. τὸ πρότερον III 22.
ὡς τὸ ὑψηλότερον VIII 3.

b. Komparativ mit nachfolgender Präposition.

ἡμεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ὡς ἐξ
 τοῦ σώματος κρείσσων τῶν ἄλλων νεανίσκων I 15. ἡμεῖς
 καὶ οἱ ἄλλοι σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ
 τοὺς σοφιστάς I 20. ἡμεῖς λεπτότερον ἀχύρου
 II 35. ἡμεῖς βασιλεία ἐλάττων σου II 39. ἡμεῖς
 ἐνδοξότερον πάντων XIII 4. ἡμεῖς
 μεῖζονα παρὰ τὴν πρώτην XI 13. ἡμεῖς
 ὑψηλότερον τοῦ ἐτέρου VIII 3.

2. Superlativ.

ἐχθίστων III 32. ⲁⲛδⲣⲁϥ ⲉⲃⲟⲩⲓⲙⲁⲛⲧⲏⲥ
ισχυροτάτους III 20. ⲕⲁⲗⲱⲛⲧⲏⲥ
πονηροτάτω παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν III 32. ⲡⲱⲛⲧⲏⲥ ὑψιστος
III 93. 99.

C. Der Gebrauch von „

I. Adjektivisch.

1. Singular.

a. Ohne Suffix:

𐤀𐤃𐤍 𐤏𐤕𐤁𐤓𐤕𐤔𐤥𐤒 πᾶς βασιλεύς II 10. 𐤀𐤃𐤍 𐤏𐤕𐤁𐤓𐤕𐤔𐤥𐤒 πᾶν δένδρον
II 40. 𐤀𐤃𐤍 𐤏𐤕𐤁𐤓𐤕𐤔𐤥𐤒 ἐν παντί ῥήματι I 17. ἐν παντί λόγῳ 20.
— I 4, II 10, 11, III 10, 64, 96.

b. Mit Suffix:

α. Gewöhnlicher Gebrauch.

𐤁𐤓𐤀 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤏𐤔𐤍 𐤏𐤍 𐤒𐤍 I 20. 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤏𐤔𐤍 𐤏𐤍 𐤁𐤓𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏 I 20. 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤏𐤔𐤍 𐤏𐤍 𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏 II 37. — 𐤀𐤠𐤠 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤍 𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏 𐤏𐤔𐤓𐤓 XIII 41. — II 35. 39. 40. III 32. 37. 44. 98 u. ö.

β. Ausnahmen.

𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤏𐤔𐤍 𐤓𐤓𐤓𐤓 I 17, daneben 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤓𐤓𐤓𐤓 I 4. 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤂𐤏 𐤏𐤔𐤍 𐤒𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓 I 17. 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤒𐤏𐤓𐤓𐤓 III 5. Ebenso v. 7. 10, daneben 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 15. 𐤁𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤍 𐤔𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓 III 44. 𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤔𐤔𐤓 VII 14. 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓𐤓 IX 6, daneben 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓 𐤏𐤔𐤓 v. 7. 𐤁𐤓𐤓𐤓 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓𐤓 IX 11.

Skat Roerdam (S. 18, § 13, 3) stellt die Regel auf, daß, 𐤀, wenn das mit 𐤏𐤔𐤓 verbundene (im Singular stehende) Nomen den Artikel bei sich hat, jedesmal mit dem Suffix verbunden ist; fehlt dagegen der griechische Artikel, so bleibt auch das Suffix fort. Diese Regel findet, wie die obigen Beispiele zeigen, keine durchgehende Bestätigung. Es begegnet das Suffix auch bei fehlendem Artikel im Griechischen. Skat Roerdam's Behauptung, daß in diesen Fällen stets S den Artikel in seiner griechischen Vorlage gelesen habe, ist bei der Willkür, mit der S gegenüber dem Artikel in G verfährt, von vornherein unwahrscheinlich. — Im Plural ist 𐤀 stets mit einem Suffix verbunden, ohne Rücksicht darauf, ob das Substantiv im Griechischen den Artikel hat oder nicht.

2. Plural.

𐤁𐤓𐤠𐤠𐤠 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓𐤓𐤓 II 24. 48. 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓𐤓𐤓 II 30. 𐤀𐤠𐤠 𐤏𐤔𐤓𐤓𐤓 𐤏𐤔𐤓𐤓𐤓 IV 14 (18). — II 12. III 2. 3. 7. 27. 37. 52. 57. 61. 65. 96. 98 u. ö.

II. Substantivisch.

1. Ohne Pronomen.

כָּל־כָּלם πάντες XI 2. XIV 13. כָּל־כָּלם πάντας II 1. 3. VI 3. VII 19. XIII 4. כָּל־כָּלם πάντα II 40. VII 19. כָּל־כָּלם πάντα VII 25. כָּל־כָּלם πάντα II 16 f. IV 26 (30), πάντων II 38. כָּל־כָּלם τὰ πάντα XIII 35. כָּל־כָּלם ἐν παντί XI 37. כָּל־כָּלם ἐν πᾶσι III 29.

2. Mit Pronomen.

a. Verbunden mit dem Artikel und präpositionellem Zusatz.

כָּל־כָּלם πάντες οἱ μετ' αὐτοῦ II 13. III 2. כָּל־כָּלם πάντες οἱ παρ' ἐμοί XIV 8. כָּל־כָּלם πάντες οἱ παρ' αὐτῆς πάντες XIII 33. כָּל־כָּלם πάντας τοὺς αὐτοῦ I 20. — IV 10 (14). כָּל־כָּלם πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς IV 31 (34). כָּל־כָּלם πάντα τὰ ἐν ταῖς χερσίν XI 16.

b. Verbunden mit οὗτος.

כָּל־כָּלם πάντα ταῦτα III 28. XII 7. כָּל־כָּלם ἀπὸ πάντων τούτων IV 26 (30). כָּל־כָּלם ὑπὲρ πάντων τούτων VII 16. — כָּל־כָּלם ἐπὶ (πᾶσι) τούτοις IV 11 (15).

c. Ueber die Verbindung mit einem Relativ-Pronomen vgl. unter Pronomina.

Zusatz:

a. ἕκαστος.

כָּל־כָּלם ἕκαστα II 24 f. — כָּל־כָּלם XIV 2, כָּל־כָּלם I 5 und כָּל־כָּלם VI 11. XIV 5, כָּל־כָּלם XIV 3, 31 καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

b. ὅλος.

Bei ὅλος hat כָּל immer das Suffix, mag im Griechischen der Artikel stehn oder nicht: כָּל־כָּלם ὅλης οἰκουμένης III 2, ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην 45. כָּל־כָּלם

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ
 τοὺς μὲν οὖν ἄνδρας . . . ἢ φλόξ ἀπέκτεινεν, αὐτοὶ δὲ συνε-
 τηρήθησαν III 23.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ αὐτοὶ καὶ αἱ γυναικες αὐτῶν
 καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν VI 24.

β. Genitivus. Darüber vgl. unten unter 4.

γ. Dativus.

αα. ܐܢܬܐ mit Personal-Suffix.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ἄγαγεῖν αὐτῷ I 3. — IV 3 (7). ܐܢܬܐ
 ἔδωκεν αὐτῇ VII 4. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς I 7.

ββ. Andre Präpositionen mit Personal-Suffix.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ καὶ ἐχρήσατο αὐτοῖς I 14, u. ä.

δ. Akkusativus.

αα. Verbum mit Objekts-Suffix.

Beispiele sind hier nur anzuführen nöthig für die
 3. Pers. Plur. ܐܢܬܐ, ܐܢܬܐ: ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ἀπέκτειναν αὐτούς
 VI 24. — II 35. — ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ καὶ κατήλεσεν αὐτά II 34.

ββ. ܐܢܬܐ mit Personal-Suffix.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ καὶ τροπούμενον αὐτούς VII 21. ܐܢܬܐ
 ܐܢܬܐ καθεσθίων αὐτά XIV 8.

ε. ἐπὶ τὸ αὐτό.

Diese Wendung ist zweimal gegeben durch ܐܢܬܐ
 XI 27. XIV 26, das sonst gleich ἅμα ist II 35.

b. In Verbindung mit Artikel und Substantiv.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ III 6. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ἐν αὐτῇ
 τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ V 5. — ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ IV 23.
 XIV 38. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ αὐτῇ τῇ νυκτί V 1 und ἐν αὐτῇ τ. ν.
 II 19. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ παρ' αὐτὸν τὸν καιρόν XII 8. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ
 ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ XIV 22.

3. ἐμαυτοῦ, σεαυτοῦ und ἑαυτοῦ etc.

a. In Verbindung mit Substantiv.

ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ τῷ ἑαυτοῦ ἀρχιευνοῦχῳ I 3. ܐܢܬܐ
 ܐܢܬܐ ἐν τῷ δακτυλίῳ ἑαυτοῦ VI 17. ܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ ܕܐܢܬܐ

σὺν τῇ πατρὶ ἐαυτῆς καὶ τῇ μητρὶ XIII 30. ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ εἰς τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν XIII 55. (In dems. Verse σου τὴν ψυχὴν ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ).

b. Dativ und Akkusativ.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ καὶ ἐποίησας σεαυτῇ ὄνομα IX 15.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ εἰς τὸ καθαρῖσαι ἐαυτούς XI 35.

c. In Verbindung mit Präposition.

α. Gewöhnliches Personal-Suffix.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἔνεκα σεαυτοῦ IX 19. ܡܝܬܐ ἐν ἐαυτοῖς IV 32.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ (στήσωμεν) καθ' ἐαυτῶν VI 5. ܡܝܬܐ μεθ' ἐαυτοῦ VI 19.

β. Andere Ausdrucksweisen.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ σὺν ἐαυτοῖς XIII 54.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἔκλαυσεν ἐν ἐαυτῇ XIII 35.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἐν ἐαυτοῖς VI 5, ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἐν ἐαυτοῖς XIII 28. ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ καθ' ἐαυτόν XI 7. Nöldeke § 249 B.

4. Possessiv-Pronomen.

a. Selbständiges Possessiv-Pronomen.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ τὸν κύριόν μου τὸν βασιλέα I 10.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ τὸ σὸν ἔλεος IX 18. ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ὁ θεὸς ὑμῶν II 47.
ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ τὰ σώματα αὐτῶν III 95. Daneben findet sich, allerdings nur Einmal ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ τοῦ σώματος αὐτῶν III 94. Nöldeke § 225. — I 16. 20. II 5. III 12. 40 u. ö.

b. Possessiv-Suffix.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ I 20. — I 16. II 1. 36. III 95 u. ö. Bemerkenswerth ist der Wechsel ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ἐπὶ τῆς βασιλείας σου, καὶ τὴν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν δόξαν σου καὶ τὴν τρυφὴν σου IV 24 (28).

c. ἴδιος.

ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ τοῦ ἰδίου στόματος XIII 60.

II. Demonstrativ-Pronomina.

1. οὗτος = **זֶה**, **הַזֶּה**, **הַזֶּה**. — **הַזֶּה**, **הַזֶּה**. — **זֶה**.

a. Die gewöhnlichen Formen.

זֶה, α. substantivisch: **זֶה** **הַזֶּה** **הַזֶּה** τὴν τούτου σύγκρισιν II 5. 6. 9. 26. 45. **זֶה** **הַזֶּה** κατέναντι τούτου III 7. — XII 6. XIII 56.

זֶה, β. adjektivisch: **זֶה** **זֶה** τὸν τρόπον τοῦτον I 14. **זֶה** **הַזֶּה** τὸ πρόσταγμα τοῦτο X 11. **זֶה** **זֶה** τοῦτο τὸ ἔραμα VIII 17. — II 18. 30. 47. III 16. 38. VI 13. IX 7. X 7.

זֶה, α. substantivisch: **זֶה** **הַזֶּה**, **זֶה** **הַזֶּה** εἶδομεν ταύτην ἀναπαυομένην XIII 37. — XIII 40. **זֶה** = τοῦτο VI 13. XIII 22. **זֶה** **הַזֶּה** διὰ τοῦτο XIII 63.

זֶה, β. adjektivisch: **זֶה** **הַזֶּה** **זֶה** II 44. **זֶה** **זֶה** **זֶה** ἐν τῷ κέρατι τούτῳ VII 8. XII 8.

זֶה, α. substantivisch: Ausschliesslich = ταῦτα.

זֶה **הַזֶּה** **זֶה** ὁ γινώσκων ταῦτα XI 32. **זֶה** **הַזֶּה** **זֶה** ταῦτα μαρτυροῦμεν XIII 40. — II 11. XI 4. XIV 8. 11.

זֶה **הַזֶּה** πρὸς ταῦτα II 7. **זֶה** **הַזֶּה** μετὰ ταῦτα VII 6. XIV 39. **זֶה** **הַזֶּה** ὑπὲρ τούτων X 21. **זֶה** **הַזֶּה** ἐν τούτοις VII 15.

זֶה, β. adjektivisch: **זֶה** **הַזֶּה** τούτους τοὺς λόγους IV 21 (25). **זֶה** **הַזֶּה** **זֶה** ταῦτα τὰ θηρία VII 17. **זֶה** **הַזֶּה** **זֶה** τὰ πρόσταγματα ταῦτα X 15. — XII 8. XIV 18.

b. Für den Plural sind auch die auf das Fernere weisenden Pronomina im Gebrauch.

הַזֶּה, α. substantivisch: **הַזֶּה** **הַזֶּה** ἐκ τούτων στησαι I 5. — **הַזֶּה** **הַזֶּה** αὗται σωθήσονται XI 41¹⁾. — IV 32. XIII 7. 51.

הַזֶּה, β. adjektivisch: **הַזֶּה** **הַזֶּה** οὗτοι ἄνθρωποι VI 12. **הַזֶּה** **הַזֶּה** **זֶה** οἱ ἄνομοι οὗτοι XIII 35. **הַזֶּה** **הַזֶּה** **זֶה** τὰς βασιλείας ταύτας II 44. — I 18. II 44.

¹⁾ Ueber XIII 13 αὕτη περιπάτει vgl. unter textkritischer Ertrag.

C. **עֵינִי**.

יִרְמְיָהוּ **עֵינִי** τοῦτο τὸ ὄραμα II 36. **לֵבִי** **עֵינִי** αὕτη ἡ γραφή V 17. **עֵינִי** **עֵינִי** **עֵינִי** αὕτη ἡ σύγκρισις αὐτῶν V 17.

2. **עֵינִי** = **עֵינִי**, **עֵינִי**, **עֵינִי**. — **עֵינִי**.

עֵינִי, α. substantivisch: **יִרְמְיָהוּ** **עֵינִי** **עֵינִי** συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὄρασιν VIII 16. — Einzigartig ist **עֵינִי** (sic) **עֵינִי** **עֵינִי** ἐκεῖνης ἐξαγομένης XIII 42.

β. adjektivisch: **עֵינִי** **עֵינִי** ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ III 7. **עֵינִי** **עֵינִי** ἐν ἐκεῖνῳ τῷ καιρῷ III 8. **עֵינִי** **עֵינִי** ἐν ἐκεῖνῳ τῷ καιρῷ IV 30 (33). **עֵינִי** **עֵינִי** ἐν τ. ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ V 1. — II 31. IV 15 (19). V 6. VIII 16. XII 1. — **עֵינִי** **עֵינִי** εἰς ἐκεῖνον τὸν λάκκον XIV 30. Nöldeke § 222^b.

עֵינִי, adjektivisch: **עֵינִי** **עֵינִי** τὸ κέρας ἐκεῖνο VII 20. — V 5.

עֵינִי, adjektivisch: **עֵינִי** **עֵינִי** οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι VI 6. — III 21. 94. X 2. XI 14.

עֵינִי, substantivisch: **עֵינִי** **עֵינִי** **עֵינִי** καὶ ἐκεῖνοι φεβούμενοι XIII 57.

עֵינִי, adjektivisch: **עֵינִי** **עֵינִי** οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι III 12. **עֵינִי** **עֵינִי** οἱ δύο ἄνθρωποι ἐκεῖνοι VI 24.

3. Zusatz:

עֵינִי **עֵינִי** δὲ (εἶπεν) XIII 58. **עֵינִי** **עֵינִי** οἱ δὲ (εἶπαν) XIV 8.

עֵינִי **עֵינִי** . . . **עֵינִי** οἱ μὲν — οἱ δὲ XII 2.

עֵינִי **עֵינִי** XIV 33.

III. Interrogativ-Pronomina.

1. τίς.

עֵינִי **עֵינִי** **עֵינִי** τίς φανήσεται αὐτῇ πρότερος XIII 12. **עֵינִי** **עֵינִי** **עֵינִי** τίς ἡ λύσις τοῦ λόγου τούτου XII 8. **עֵינִי** **עֵינִי** **עֵינִי** τίς ὁ ἄνθρωπος XIII 40, vgl. Nöldeke § 231. **עֵינִי** **עֵינִי** **עֵינִי** ταῦτα τὰ ἔχνη τίνος ἔστι XIV 18.

2. τί.

ⲉϥ ⲙⲁ ⲧί ὑπαντήσεται X 14. ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁ ⲁⲙⲁ ὑπὸ
 ⲧί δένδρον XIII 58. ⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲁⲓ ⲉϥ γινώσκεις τί ἦλθον
 X 20. ⲁⲙⲁ ⲁⲓ ⲙⲁⲗⲁ ⲧί σὺ ἐξῆλθες XIII 13. ⲙⲁ ⲉϥ
 ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ περὶ τίνος δογματίζεται II 15. ⲓⲱⲉ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ ἕως τίνος τὸ ὄραμα στήσεται VIII 13. ⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ διὰ τί οὐ λατρεύετε III 14. ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ διὰ τί διεστραμμένον τὸ σπέρμα σου XIII 56.

3. τίνες.

ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲧίνες εἰσὶν οὗτοι XIII 38. ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ τίνες αἱ παραβολαί XII 8.

4. ποῖος.

ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ποῖος θεὸς ἐξελεῖται ὁμᾶς III 15.
 ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ἐν ποίῳ τοῦ κήπου τόπῳ XIII 58.

IV. Relativ-Pronomina.

1. ὅς.

a. Die Uebersetzung des Relativums überhaupt.

Dasselbe wird in den seltensten Fällen durch bloßes
 , wiedergegeben. Meistens steht vor dem , noch ein
 Korrelativ. Und zwar begegnen folgende vier Möglich-
 keiten.

α. , mit ⲟⲩ, ⲙⲟ, ⲙⲟⲩ und ⲙⲟⲩ.

, ⲟⲩ.

ⲙⲁⲙⲁ ⲟⲩ (οὐδεὶς ἐστίν) ὅς δηλώσει II 11. ⲟⲩ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁ ⲓⲱⲉ ⲁⲓ γνῶμην ἣν εἶχε II 14. "ⲓⲱ" ⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ ⲟⲩ κύριος τοῦ Σεδρᾶχ M. u. A., ὅς ἀπέστειλε III 95.
 — III 17. 96. ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁ ⲟⲩ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ἐξουσία
 αἰώνιος ἦτις οὐ μὴ ἀρθῇ VII 14.

, ⲙⲟ.

ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ⲙⲟ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ τρίτη βασι-
 λεία ἄλλη χαλκῇ ἣ κυριεύσει II 39. — ⲙⲟ ⲙⲁⲙⲁ ⲙⲁⲙⲁⲙⲁ
 ⲙⲁⲙⲁ ⲓⲱⲉ βασιλείαν ἄλλην ἦτις ἔσται εἰς τοὺς αἰῶνας
 II 44. — VII 23.

וְיִשְׂרָאֵל.

אֲנָדְרֵס 'Ιουδαῖοι οὕς κατέστη-
σας III 12. "וְיִשְׂרָאֵל οὕς καὶ συνιδῶν N.
III 48.

וְיִשְׂרָאֵל.

וְיִשְׂרָאֵל αὖ δεῖ γενέσθαι II 28. — II 30.
VIII 19. — וְיִשְׂרָאֵל βασιλείαι αἱ ἀπολοῦνται
VII 17. וְיִשְׂרָאֵל σου αἱ ἁμαρτίαι ἃς
ἐποίεις XIII 52.

β. וְ mit וְ, וְ, וְ.

וְ וְ.

וְ וְ וְ τὸ ὄραμα ὃ εἶδον II 26, VII 1, ὄρασις
ἣν εἶδον VIII 1. — I 8. II 27. III 14. 15. VI 14. VIII 20.
XI 38. — וְ וְ וְ πᾶς ἄνθρωπος ὃς ἂν
ἀκούσῃ III 10. וְ וְ וְ πᾶς ἄνθρωπος ὃς ἂν
εὐξῇται VI 7.

וְ וְ.

וְ וְ ... וְ τὸ ῥῆμα ... ὃ τὴν νύκτα
ἐώρακα II 9. וְ וְ וְ ὁ λόγος ὃν ζητεῖς II 11.

וְ וְ.

וְ וְ וְ τὰ τέρατα ἃ ἐποίησε
μετ' ἐμοῦ ὁ θεός III 99. — IV 34.

γ. וְ mit וְ und וְ.

וְ וְ.

וְ וְ ὃς ἂν βλασφημῇσῃ εἰς ... III 96.

וְ וְ.

וְ וְ וְ παρ' ὃ ἔδει αὐτὴν
καῆναι III 19.

δ. וְ mit וְ וְ, וְ וְ und וְ וְ.

וְ וְ וְ.

וְ וְ וְ τῇ εἰκόνι σου τῇ
χρυσῇ ἣν ἔστησας III 18. וְ וְ וְ πᾶς ἀνὴρ
ὃς ἂν ὑποδείξῃ V 7.

δ. Beispiele für den Accusativus sind unter α bereits gegeben.

¹⁾ $\mu\sigma$ ψ ; $\mu\chi\omega$ τοιοῦτο πράγμα II 10.

b. 𐤁𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἑτους ὀκτώ και δεκάτου III 1.

2. Durch Kardinalia wiedergegeben. Nöldeke § 239.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἑτους τρίτου I 1. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍
τῇ ἡμέρᾳ τῇ τετάρτῃ καὶ εἰκάδι X 4.

II. Kardinalia.

1. καὶ S > G.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἑκατὸν εἴκοσι ἑπτὰ VI 2. — VIII 14.
IX 26. 27. XII. 11. 12.

2. Wortstellung.

a. Ebenso wie in G.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἑφ' ἡμέρας δέκα I 12. — III 1. XIV 2.

b. Abweichend von G.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 σώματα δύο XIV 31. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍
ὡς σταδίων τριάκοντα IV 4 (9).

3. εἰς etc.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος III 51. 𐤁𐤏𐤍
𐤁𐤏𐤍 ἐν παρὰ τὸ ἐν VII 3. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἄλλο ἐν VII 8. 𐤁𐤏𐤍
𐤁𐤏𐤍 ἑνα τῶν ἐστώτων VII 16.

4. Numerus des Gezählten. Nöldeke § 237.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 εἴκοσι καὶ μίαν ἡμέραν X 13.

III. Zahladverbia.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 δεκαπλασίως I 20. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἑπταπλασίως
III 19. 46. — 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ἐκ δευτέρου II 7.

IV. ἀλλήλων etc.

𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ὁμονοῦντες οὔτε εὐνο-
οῦντες ἀλλήλοις II 43. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 πρὸς ἀλλήλους λέ-
γοντες VI 5. 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 συνειπάμεθα ἀλλήλοις XIII 38.
Vgl. daneben K III 2 d: 𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 συνείπασθε II 9.
𐤁𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤍 ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις XIII 58.

G. Adverbia.

I. Reine Adverbia.

𐤁𐤏𐤍 σφόδρα VIII 8. 𐤁𐤏𐤍 σφόδρα III 25. VII 28. 𐤁𐤏𐤍
μηδαμῶς XIV 6. 𐤁𐤏𐤍 εὖ III 30. 𐤁𐤏𐤍 ἀληθῶς III 91.

Διελκεῖ ἐνδελεχῶς VI 16, διὰ παντὸς XII 11. Διελκεῖ
 κυκλόθεν VII 19. Διελκεῖ ἐτοίμως III 15. Διελκεῖ χαλ-
 δαῖσι II 26. Διελκεῖ πικρῶς II 15. Διελκεῖ συριστί II 4.
 Διελκεῖ ταχέως II 16. Διελκεῖ μεγάλως IV 12 (16).
 Διελκεῖ ἐνδρόζως IV 33. Διελκεῖ ἐπ' ἀληθείας II 5. 8. 9.
 47. — Διελκεῖ ἡθελον ἐξακριβώσασθαι VII 19. Διελκεῖ
 ἀνθεστῆρασι XI 2. ? Διελκεῖ Διελκεῖ
 συγκατέβη ἅμα τοῖς III 49.

1. Durch Präposition gebildete.

ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ II 46. VIII 12. 18. ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ
 ἔως χαμαὶ ἐπὶ τὴν γῆν VIII 11. Vgl. daneben ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ
 ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ, ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν. ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ
 κατὰ χώραν III 2. ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ κατὰ τόπον IV 33. ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ
 ἔξωθεν, ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ ἔσωθεν XIV 6. ܠܐܝܬܐ ܕܗܚܡܐܝܝܐ διὰ χρόνου II 28 (30).

μὴ μὴ τὸν τρόπον τοῦτον I 14. **ⲙⲁⲩⲉ** κατὰ σπου-
 δήν II 25. **ⲙⲁⲩⲉ** εἰς μάτην XI 24. **ⲛⲏⲗ** τὸν αἰῶνα
 II 4, εἰς τὸν αἰῶνα II 20. 44. III 9. 89. 90, εἰς τοὺς αἰῶνας
 II 44. III 26. 52. 88. **ⲡⲓⲥϣ** τὸ πρῶτ' IV 11 (15). **ⲧⲉ ⲕⲉ**
 τὸ πρότερον XIII 52. **ⲭⲉ ⲕⲉ** ἐξάπινα XI 24. **ⲙⲁⲩⲉ**
 ἐξ ὀνόματος III 93. **ⲙⲁⲩⲉ** αὐθωρί III 15. — **ⲛⲏⲗ**
ⲙⲁⲩⲉ ἀνοικοδομηθήσεται IX 27.

ⲙⲓⲛⲓ ⲙⲓⲛⲓ, κατὰ γένη VII 14. ⲙⲓⲛⲓ σήμερον III 37.
ⲙⲓⲛⲓ ⲙⲓⲛⲓ καθόλου III 50.

Der Uebersichtlichkeit wegen empfiehlt es sich, das Material dieses Abschnittes anzuordnen nach den syrischen Präpositionen.

1. Zur Bezeichnung des Thäters, Nöld. § 247. αἱ
وصف τὸν ἀγαπημένον ὑπὸ σοῦ III 35.

2. Zur Bezeichnung der räumlichen Richtung
 ܠܠܝܠܝܢܝܐ . . . ܠܠܝܠܝܢܝܐ παραγενόμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ I 2.
 II 5. 17. III 49.

3. Zur Bezeichnung der zeitlichen Richtung ܠܠܝܠܝܢܝܐ
 εἰς τὸν αἰῶνα III 9 u. ö. ܠܠܝܠܝܢܝܐ εἰς γενεάν καὶ γενεάν
 III 100.

4. Zur Angabe des Zweckes ܠܠܝܠܝܢܝܐ . . . ܠܠܝܠܝܢܝܐ
 ἐκδοθῶσι . . . εἰς ἀπώλειαν II 18. III 34.

II. ܐ.

1. Bei Zeitangaben.

a. Zeitpunkt.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν II 45. ܠܠܝܠܝܢܝܐ
 ܠܠܝܠܝܢܝܐ παρ' αὐτὸν τὸν καιρὸν XII 8. — ܠܠܝܠܝܢܝܐ ἐπὶ
 Δαρείου IX 1. — I 1.

b. Zeitraum.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ἐφ' ἡμέρας δέκα I 12.

2. Bei Ortsangaben¹⁾.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ τὰ ἐν τῷ σκότει
 καὶ τὰ ἐν τῷ φωτί II 22. — II 28. 35. III 1.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ παρέδωκεν αὐτὴν εἰς χεῖρας αὐ-
 τοῦ I 2. — III 32. 91.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην XII 1.

3. Zur Bezeichnung des Werkzeugs.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ἐν ἀληθινῇ κρίσει III 31. — III 39.

ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ἐν ὁράματι X 1. ܠܠܝܠܝܢܝܐ δὲ αὐτοῦ VII 8.

4. Eine in unserm Daniel-Buch einzigartige Anwendung
 findet ܐ in IV 15 (19): ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ

¹⁾ Bemerkenswerth erscheinen hier folgende drei Beispiele:
 ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ I 2. ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ
 ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ I 2. — ܠܠܝܠܝܢܝܐ ܠܠܝܠܝܢܝܐ τοὺς περὶ τὸν
 Ἀζαρίαν III 23. 49.

Vgl. daneben ܐܢܝܐ ܒܝ ܕܝܢܐ ܐܢܝܐ χερῶν II 45. ܐܢܝܐ ܒܝܢܐ ܐܢܝܐ σιδήρου XIV 25.

f. ܐܢܝܐ ܕܝܢܐ ܐܢܝܐ ἐπάνω αὐτοῦ VII 6. — III 46. — ܐܢܝܐ ܕܝܢܐ ܐܢܝܐ ἐπάνω τοῦ λάκκου XIV 35. — ὑπεράνω III 47.

g. ܐܢܝܐ ܕܝܢܐ ܐܢܝܐ ὑποκάτω αὐτοῦ IV 4 (9). — ὑποκάτωθεν III 46.

IV. ܕܝܢܐ .

1. Das einfache ܕܝܢܐ .

a. Bei Maßangaben.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ἐπὶ πήχεις τεσσαρακονταεννέα III 47.

b. Sonstige Anwendungen.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ οὐδεὶς τῶν ἐπὶ τῆς γῆς II 10. — II 48. 49. III 1. 2. 3. 12. 54.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σοί III 40.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ἐπὶ τοὺς πόδας II 34.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ κατὰ τοῦ Δ. VI 5.

2. ܕܝܢܐ in Zusammensetzungen.

a. ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης III 36.

b. ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ III 16. — IV 15 (19). VIII 27.

V. ܕܝܢܐ .

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν XI 45.

VI. ܕܝܢܐ .

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ μετὰ δέ τὰς δέκα ἡμέρας I 15. — II 39. IV 22 (26). ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ μετὰ τὸ ἰδεῖν VIII 1.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ (ἀπεστάλην) ἐπὶ σέ X 11. — XIII 29.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ὁπίσω αὐτοῦ VIII 4. — κατόπισθεν VIII 8.

VII. ܕܝܢܐ .

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ παρὰ τῷ βασιλεῖ I 19. II 2. 22.

ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ πρὸς τὸν βασιλέα I 18.

סמ; דבּ פּאַר אַ קעפּאַלִיגן VII 1.

VIII. װײַל.

דוּ װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ IX 17. — II 30.

װײַל װײַל פֶּרִי תִינוֹס II 15.

װײַל װײַל דִּי אַ תִּי III 14. — III 28. XIII 4.

רַחֲמֵיךָ װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ II 13.

IX. װײַל.

1. Mit einem Nomen.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ IV 24 (28).

— I 21. III 1.

2. Mit einem Infinitiv.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ X 3. VII 22.

X. װײַל.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ II 18. 41. III 25. 49.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ II 18. III 42. 99.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ III 21.

XI. װײַל.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ II 16. — II 9. 27.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ VI 5. — III 99.

IV 29 (31).

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ VI 5.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ VI 4.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ IV 31.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ XIII 35.

XII. װײַל.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ II 38.

XIII. װײַל.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ VIII 3.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ V 5. III 3.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ VII 10.

װײַל װײַל חֲסִידִי ׳נֶעֱכֵן תּוֹן דּוּלָּנִי סוּ XI 16.

XIV. או.

1. Mit einem Nomen.

או מלכות קטא τὴν ἰσχὺν VIII 22. — III 28. 42.
43. 46. VI 14. IX 13.

או מלכות קטא ταῦτα II 23. Vgl. unter textkritischer
Ertrag.

2. Mit einem Infinitiv.

או למשפט εἰς τὸ ἀναστῆσαι XI 14. — XI 35.

Zusatz.

או למשפט περὶ τὴν κάμινον III 48. או למשפט קטא למשפט
αὐτοῦ V 6.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Die Schrift des Menander
(Land anecd. syr. I, S. 64 ff.), ein Produkt
der jüdischen Spruchweisheit.

Von Lic. th. **Wilhelm Frankenberg.**

Bei der Lektüre der von Land anecd. syr. I, S. 64 ff. edierten Schrift des Menander drängte sich mir immer deutlicher die Ueberzeugung auf, daß wir es bei dieser Spruchsammlung mit einem Produkte der jüdischen Weisheitslitteratur zu thun haben. In den folgenden Zeilen soll versucht werden, diesen Eindruck im Einzelnen durch eine Vergleichung ihres Inhaltes mit den Sprüchen des Sirach (Σ.) und der Proverbien (Prov.) zu rechtfertigen.

Die Darstellung der Gottesidee läßt sich an keine ausführlichere Stelle des Textes anlehnen, weshalb wir dieselbe hier für sich behandeln. Das Bild, das sich unser Verfasser von Gott macht, trägt ein bestimmtes Gepräge mit stark anthropomorphistischen Zügen; Gott ist nicht ein neutrales numen, kein *δαμόνιον*, sondern eine Person voll Liebe und Haß, voll Erbarmens und Eifers. Wer ihn fürchtet, die Eltern liebt und das Alter verehrt, der ist ihm angenehm; aber ein Greuel ist ihm der, der den Vater verachtet, die Mutter schmäht und das schwache, kindische Alter verspottet. Er verabscheut den Ehebrecher und die Ehebrecherin, er haßt Unzucht und Wollust. Dem Reichen, der seinen armen Mitbruder im Elend läßt,

zahlt er seine Unbarmherzigkeit heim; aber auch über den Armen, der durch seine Faulheit nicht weiter kommt, zürnt er, wie er den thätigen Mann, dessen Fleiß und emsiger Eifer sich durch Reichtum belohnt, liebt. Wer ihn fürchtet, nach seinem Willen handelt und auf sein Wort hört, für den ist er ein gnädiger und barmherziger Gott, dessen Gebet und Flehen erhört er in der Stunde der Not. Die Gottesfurcht ist das höchste Gut, der größte Schatz des Menschen. Gott belohnt das Vertrauen dessen, der auf ihn baut, denn er ist der Allmächtige: er bringt den Frommen zu Reichtum und Ansehen, zu Glück und Ehre, er verleiht ihm, wie der Verfasser alles Gute mit einem Worte nennt, חיים. Aber nicht nur das Gute kommt von Gott, sondern auch das Böse, das Unglück und Verderben, als מות zusammengefaßt. Wer sich seinen Zorn zuzieht, dem vergilt er nach seinen Thaten mit Krankheit und mancherlei Plagen, besonders aber mit Armut; wie Reichtum für gewöhnlich ein Zeichen seiner höchsten Gunst ist, so erscheint die Armut, verschärft durch Alter und Krankheit, als eine seiner schwersten Strafen. Armut und Reichtum kommen von ihm, er verteilt sie nach seinem Ermessen, nach seiner unerforschlichen Willkür: jetzt erhebt er den Menschen zur höchsten Ehre, zum glänzendsten Ansehen — und in der nächsten Stunde demütigt er ihn tief, stürzt er ihn in Verachtung, läßt er ihn alle Bitterkeit der Armut erleben. So lenkt er, der den Menschen geschaffen hat, auch das Lebensschicksal jedes Einzelnen; er mischt die Loose des Menschenlebens nach seinem allmächtigen Willen: viel Leid und wenig Freud und zuletzt der Tod, das Ende der Mühen, der Eingang zur Ruhe — das ist gemeinsames Loos aller Sterblichen, der Fromme wie der Gottlose muß es durchkosten. Aber am Ende jedes menschlichen Lebens offenbart Gott seine richtende Gerechtigkeit, in der אחרית erfährt der Mensch die Vergeltung seiner Thaten: der Gottlose sinkt

in die Vergessenheit zurück, der Fromme aber hinterläßt als bestes Ergebnis seines Lebens den שם טוב, den guten Namen, der von ihm weiterlebt.

Diese kurze Skizze läßt bereits erkennen, daß die Vorstellung von Gott in unserer Schrift die gemeinjüdische z. B. der Weisheit des Siraciden oder der Proverbien ist. Gott erscheint in erster Linie als Richter und Vergelter, der über die Befolgung seiner Gebote wacht; besonders betonen möchte ich die Lehre von der אחרית, die sich ebenso beim Siraciden und dem Verfasser der Proverbien findet, die Zusammenfassung der guten Gaben Gottes als חיים gegenüber dem Uebel als מות, die Schätzung der Gottesfurcht als des höchsten Gutes, und die Anschauung von Reichtum und Armut als ganz besonderen Erweisungen des göttlichen Willens. Auch im Einzelnen finden sich hier manche auffälligen Berührungen, oft Wortanklänge. Vgl. S. 66 Z. 7f. (von unten): סִפְרוּ מִן אִשְׁרַי חַסִּידִי וְכִלְיֵי מִלְּכֵי וְכִלְיֵי מִלְּכֵי וְכִלְיֵי מִלְּכֵי und damit Σ 11, 21: ὅτι κοῦφον ἐν ὀψιθαλμοῖς Κυρίου διὰ τάχους ἐξάπινα πλουτίσαι πένητα. Armut und Reichtum sind nicht ewig, sondern wechseln ab im menschlichen Leben, bald demütigt Gott, bald erhöht er, vgl. S. 66, Z. 3f. (v. u.) mit Σ 7, 11^b: ἔστιν ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν; Prov. 24, 16. 27, 24. Der Arme wie der Reiche sind von Gott geschaffen Prov. 22, 2; Armut und Reichtum sind Zufall d. h. sie liegen nicht in der Menschen, sondern in Gottes Macht, S. 66 Z. 5f. (v. u.): בְּרַכְתִּי הוּא Prov. 10, 22: רָעַם אֶתְּמַלֵּךְ וְיִצְחָק לִפְנֵי מֶלֶךְ וְיִצְחָק לִפְנֵי מֶלֶךְ Prov. 11, 24. Σ 11, 11ff. v. 14: ἀγαθὰ καὶ κακὰ, ζωὴ καὶ θάνατος, πτωχεῖα καὶ πλοῦτος παρὰ Κυρίου ἐστίν. — Die Unterstützung des Armen belohnt Gott, S. 69 Z. 1ff. Σ 4, 1ff. 29, 11: θὲς τὸν θησαυρόν σου κατ' ἐντολὰς Ὑψίστου καὶ λυσιτελήσει σοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον; Prov. 14, 31. 17, 5. 19, 17: מְלֹחַ יְהוָה חֵן Gottesfurcht ist das höchste von allen Gütern, ein Schatz für den, der sie besitzt, S. 72 Z. 3ff.:

וְכַתְּבָהּ בְּסֵפֶר חֻקֵּי וְשִׁבְלֵי הָאֱלֹהִים סֵפֶר מִצְוֹת מִן
 יִרְאֶה י' רִאשִׁית דַּעַת Prov. 1, 7: חֻקֵּי עֲתִידָא סִפְטִיפִיל הָא
 Σ 1, 11 ff. und oft, vgl. Σ. Σαλ. 7, 13f.

Entscheidend für die Art der Gottesidee wäre eine Stelle, wenn deren Erklärung nicht etwas unsicher wäre. S. 70 Z. 10 heisst es מִן הָאֱלֹהִים מִן הָאֱלֹהִים kann nichts anderes heissen als $\thetaεία γράφη$, מִן הָאֱלֹהִים wäre dann Prädikat zu diesem Ausdrucke, giebt aber als solches keinen Sinn; nach dem Zusammenhang erwartet man einen Gedanken, der zu »hält vom Bösen ab« eine Parallele bildet. Es wird im hebr. Original תורה = Weisung, Leitung auf dem Lebenswege — in dieser Bedeutung in den Proverbien sehr gewöhnlich — gestanden haben, welches Wort der Uebersetzer irrtümlich als Gesetz auffasste und mit νόμος wiedergab. Diese Vermutung wird m. E. bestätigt durch S. 66 Z. 3: מִן הָאֱלֹהִים מִן הָאֱלֹהִים; מִן הָאֱלֹהִים kann auch hier nichts andres bedeuten als Gesetz, giebt aber in dieser Bedeutung hier ebensowenig Sinn wie an der eben behandelten Stelle. Auch hier stand im hebr. Texte תורה = Weisung, Lehre; die Zusammenstellung ש' תבחת שנת תורה oder תבחת ש' ist bekanntlich in den Proverbien sehr gewöhnlich.

Die meist vereinzelt zerstreuten und auseinandergerissenen Vorschriften und Ermahnungen lassen sich nur schwer und nicht ohne dafs die Gedanken selbst eine Veränderung erleiden systematisch unter zusammenfassenden Titeln behandeln; wir wollen aus diesen und aus praktischen Rücksichten auf eine systematische Behandlung des Stoffes verzichten und so gut wie es geht der Anordnung des Verfassers folgen, indem wir das Zusammengehörige zusammen behandeln.

Die notwendigsten, ältesten und heiligsten Geschäfte

des Menschen sind pflanzen, säen und Kinder zeugen¹⁾: aber höher als alles das ist der, der das Gedeihen giebt. — Diese Zusammenstellung ist offenbar echt jüdisch; im Uebrigen will der Satz kein streng wissenschaftliches Axiom sein, ebenso richtig sagt z. B. Sirach Σ 29, 21: ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον καὶ οἶκος καλύπτων ἀσχημοσύνην, oder 39, 26 f.: ἀρχὴ πάσης χρείας εἰς ζωὴν ἀνθρώπου, ὕδωρ, πῦρ καὶ σίδηρος καὶ ἄλλα κ. τ. λ.

Nach der Gottesfurcht ist das vornehmste Gebot die Liebe zu den Eltern, mit der die Ehrfurcht vor dem Alter verbunden wird: verlache nicht das Alter mit seinen Absonderlichkeiten und Gebrechen, denn auch du wirst alt, S. 65. S. 66 Z. 11 f. (v. u.) vgl. Σ 3, 12 f.: τέκνον, ἀντιλαβοῦ ἐν γήρᾳ πατρός σου καὶ μὴ λυπήσῃς αὐτὸν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· κἂν ἀπολείπῃ σύνεσιν, συγγνώμην ἔχε, καὶ μὴ ἀτιμάσῃς αὐτὸν ἐν πάσῃ ἰσχύϊ σου. Wer dies Gebot erfüllt, den bringt Gott zu Ehre und Ansehen vor den Menschen. Auch der Siracide beginnt, nach allgemeinen Ermahnungen zur Gottesfurcht, mit diesem Gebote, Σ 3, 1 ff. 3, 3 f.: ὁ τιμῶν πατέρα ἐξιλιάσεται ἁμαρτίας, καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ; dieser θησαυρός besteht darin, daß Gott in der Stunde der Not dem gehorsamen Kinde die den Eltern erwiesene Ehrfurcht anrechnet, Σ 3, 14: ἐλεημοσύνη γὰρ πατρός οὐκ ἐπιλησθήσεται, καὶ ἀντὶ ἁμαρτιῶν προσανοικοδομηθήσεται σοι. Wer dagegen die Eltern verachtet, auf dem ruht Gottes Zorn, S. 65 Z. 7: $\text{כִּי יִכְרֹם אֱלֹהִים אֶת הַיָּדָא הַזֶּה וְיִשְׁלַח אֶת הַיָּדָא הַזֶּה לְכָל הָעָם וְיִשְׁלַח אֶת הַיָּדָא הַזֶּה לְכָל הָעָם$ Σ 3, 16: ὡς βλάσφημος ὁ ἐγκαταλιπὼν πατέρα καὶ κεκατηραμένος ὑπὸ Κυρίου ὁ παροργίζων μητέρα αὐτοῦ; Prov. 30, 17. Denn der Vater gab uns das Leben

¹⁾ כִּי יִכְרֹם ist unpassend, da hier menschliche Thätigkeiten genannt werden, und fehlt in der folgenden Aufzählung; die Reihenfolge der menschlichen Thätigkeiten in den beiden Aufzählungen wird schwerlich ursprünglich verschieden gewesen sein.

und die Mutter hat uns mit Schmerzen zur Welt gebracht, S. 66 Z. 13 f. (v. u.): וְהַמָּוֶלֶת אֶת הַבֶּן בְּאַכְזָרִים וְהַמֶּלֶךְ אֶת הַמִּלְכָּה בְּאַכְזָרִים S. 68 Z. 8 f. (v. u.) vgl. Σ 7, 27 f.: ἐν δόλῳ καρδίᾳ δόξασον τὸν πατέρα σου καὶ μητέρα ὥδινας μὴ ἐπιλάθῃ· μνήσθητι ὅτι δι' αὐτῶν ἐγενήθης καὶ τί ἀνταποδώσεις αὐτοῖς καθὼς αὐτοὶ σοί; Vergifs nie, daßs du den Eltern alles verdankst: wenn du auch noch so hoch in der Welt steigst, du bleibst doch ihr Kind, S. 71 Mitte. Dulde nicht, daßs dein Vater oder deine Mutter geschmäht und ihr Andenken gelästert wird: um der Eltern willen scheue keinen Streit, S. 71, Z. 4 f.: לֹא תִסְתַּחֲפֹּת מִלְּפָנֵי אָבִיךָ וּמִלְּפָנֵי אִמְךָ Σ 30, 6 wird der Vater glücklich gepriesen: ἐναντίον ἐχθρῶν κατέλιπεν ἔχδικον.

Pflicht der Eltern ihren Kindern gegenüber aber ist es, sie abzuhalten von den vielen Versuchungen, denen die Jugend ausgesetzt ist und sie zu tüchtigen Menschen zu erziehen; laßs dein Kind nicht müßig gehen S. 70 Z. 8 f. — πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία, Σ 30, 37. Dazu dienen die Schulen, in denen der Lehrer dem Schüler Weisung giebt, wie er sein Leben zum Wohlgefallen Gottes und der Menschen führen kann. Der zusammenfassende Name für diesen Unterrichtsgegenstand ist מִדְּבַר חָכְמָה (מִדְּבַר חָכְמָה, Studium der Weisheit), סוֹפְרָא; sie bestand hauptsächlich in Klugheitsmafsregeln, wie man sich in schwierigen Lagen des Lebens benehmen soll. Die Lehrer dieser »Weisheit« waren die סוֹפְרֵי חָכְמָה, σοφοί, auch ἀρχαῖοι, γέροντες genannt, vgl. weiter unten. Unter den Weisheitsvorschriften waren die wichtigsten die, welche Anweisung gaben, wie man, besonders vor mächtigen und vornehmen Personen, sich klug und bescheiden ausdrückt und zur rechten Zeit das rechte Wort anwendet, S. 65 Z. 10 ff. Σ 8, 8 f.: μὴ παρίδῃς διήγημα σοφῶν καὶ ἐν ταῖς παροιμίαις αὐτῶν ἀναστρέφου· ὅτι παρ' αὐτῶν μαθήσῃ παι-

δείαν καὶ λειτουργῆσαι μεγιστᾶσιν. Μὴ ἀστόχει διηγγήματος γερόντων καὶ γὰρ αὐτοὶ ἔμαθον παρὰ τῶν πατέρων αὐτῶν ὅτι παρ' αὐτῶν μαθήσῃ σύνεσιν καὶ ἐν καιρῷ χρείας δοῦναι ἀπὸκρισιν. Inbetreff der Erziehung der Kinder ermahnt besonders der Siracide die Eltern, die Kinder in strenger Unterordnung zu halten, ihren Eigenwillen zu brechen, ihnen nicht nachzugeben, ja ihnen überhaupt nicht zu zeigen, daß man sie liebt, Σ 30, 1 ff. v. 9: τιθήνησον τέκνον καὶ ἐκθαμβήσει σε, σύνπαιζον αὐτῷ καὶ λυπήσει σε. Glücklich der Mann, der gute und wohl erzogene Kinder hinterläßt: sie sind sein Schmuck, sein Stolz, seine Freude; deshalb ermahnt der Dichter in unseren Text S. 68 Z. 13¹⁾: صلى الله عليه وسلم Σ 25, 7. 30, 4. Prov. 10, 1: בן כחם שמך. Aber bei aller Freude über deine Kinder gieb dich keinem thörichten Vertrauen hin, Σ 35, 21 f.: μὴ πιστεύσῃς ἐν ὁδῷ ἀπροσκόπῳ καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων σου φύλαξαι; vergifs nicht, daß sie auf deinen Tod warten, um an deiner Stelle das Ererbte zu genießen, S. 68 Z. 14 ff.²⁾. Begehe ja nicht die Thorheit, dich des Rechtes über dein Eigentum bei deinen Lebzeiten zu begeben, Σ 30, 28: οὐκ καὶ γυναικί, ἀδελφῷ καὶ φίλῳ μὴ ὥς ἐξουσίαν ἐπὶ σέ ἐν ζωῇ σου. καὶ μὴ ὥς ἑτέρῳ τὰ χρήματά σου, ἵνα μὴ μεταμεληθεῖς δέῃ περὶ αὐτῶν. v. 30: κρείσσον γάρ ἐστι τὰ τέκνα δεηθῆναι σου ἢ σέ ἐμβλέπειν εἰς χεῖρας υἱῶν σου.

So sehr die Eltern glücklich zu preisen sind, deren Kinder wohlgeraten sind, eben so muß man den Mann beklagen, der ungeratene Söhne hat. Böse und thörichte Kinder sind der Aerger der Eltern, der Fluch des Vaters und die Schande der Mutter, es wäre besser, wenn sie gar nicht geboren wären; den unglücklichen Eltern bleibt

¹⁾ Falsch übersetzt bei Land; zur Form vgl. Eccl. 11, 9.

²⁾ S. 68 Z. 14 ist übrigens statt عقب اسم offenbar zu lesen عقب, denn im Folgenden werden nicht Brüder und Bruderskinder gegenübergestellt, sondern Brüder und eigne Kinder.

nichts weiter übrig, als Gott zu bitten, daß er das ungeratene Kind möglichst bald sterben lasse, Σ 16, 1 ff. v. 3: $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\sigma\omega\nu \epsilon\iota\varsigma \eta \chi\acute{\iota}\lambda\iota\omicron\iota \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu \acute{\alpha}\tau\epsilon\kappa\nu\omicron\nu \eta \epsilon\chi\epsilon\iota\nu \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\eta$; 22, 3^a: $\alpha\acute{\iota}\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta \pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon$, Prov. 10, 1.

Mitten unter diesen Ausführungen über das fünfte Gebot¹⁾ findet sich eine kurze Warnung vor der Uebertretung des sechsten: denn das Schwert ist in die Mitte gelegt d. h. wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden. S. 65 Z. 9 ff. (v. u.) behandelt der Verfasser das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen. Die Füße des ehebrecherischen Weibes, sagt er in Anlehnung an Prov. 7, 11, haben keine Ruhe: sie läuft herum in den Ecken auf den Gassen und sucht ihre Buhlen. Die Warnung vor dem Ehebruch nimmt bekanntlich in allen Schriften dieser Art einen außerordentlich großen Raum ein; in Prov. 1—9 ist sie das eine Hauptthema und in der Weisheit des Siraciden giebt es selten einen größeren Zusammenhang, in dem nicht vor dieser Sünde gewarnt würde. Als die syrische Invasion das Judentum in seiner Existenz bedrohte, sahen die Schriftgelehrten in ihr hauptsächlich die Strafe für den Ehebruch und die vielen Unzuchtssünden, die in Jerusalem offen und geheim betrieben wurden, ψ. Σαλ. 1. 2, 13 ff. 7, 8 ff. vgl. 15, 7 f. Die ausführlichsten Stellen im Sirach sind Σ 9, 1 ff. und 23, 16 ff. Als Hauptgründe für die weite Verbreitung des Ehebruches erscheinen die Vernachlässigung des eigenen Eheweibes und die geringe Achtung, in der die Ehe vermöge ihrer leichten Auflösbarkeit stand; dazu kommt die hohe Wertung des Kindersegens und besonders eines κληρονόμος Σ 23, 22 ff. In

der Weisheit Salomonis tritt dieser Grund — die Furcht vor der Schande der ἀτεκνία — besonders deutlich hervor, vgl. 3, 13: ὅτι μακαρία στείρα ἢ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, ἔξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν; vgl. auch Σ 42, 10. Solche in Sünden empfangene Kinder haben keinen Bestand und bringen keinen Segen: sie sterben frühzeitig, schmachbeladen, namenlos, Σ Σαλ. 3, 16: τέκνα δὲ μοιχῶν ἀτέλεστα ἔσται, καὶ ἐκ παρανόμου κοίτης σπέρμα ἀφανισθήσεται; 4, 1: κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, v. 3. — Aber auch den Mann, der mit seinem Weibe nicht recht handelt, haßt Gott; wer sich z. B. mit seiner Dienstmagd vergeht, wird Gottes Strafe nicht entinnen, S. 71, Z. 5 ff. vgl. Σ 41, 21 f. Darin lag die Quelle und Ursache des häufigen Ehebruches, dafs der Mann in dieser Beziehung eine grofse Freiheit genoss; wenn er sein Weib böswillig verließ und seinen Durst an fremdem Wasser stillte, so hatte das Weib keine gesetzlichen Mittel in der Hand, ihn zur Pflicht zu zwingen, während der Ehemann das Recht hatte, eine ihm mißliebige Frau in aller Form zu verstofsen. Der Siracide ermahnt öfters die Ehemänner, ihre Pflichten gegen ihre Frauen zu erfüllen und diese nicht leichtsinnig zu verstofsen, ein Zeichen, dafs es ganz in dem Willen der Männer lag, wie sie mit ihren Weibern verfahren wollten. Wenn der Ehebruch herauskam, brachte er dem betreffenden grofse Schande, S. 69, Z. 7 ff. Bei dem Siraciden fürchtet sich der nächtliche Ehebrecher nicht vor Gott und seiner Strafe, sondern vor den Menschen, dafs seine Sünde ruchbar werden möchte, Σ 23, 16 ff., und dem ehebrecherischen Weibe droht der Dichter mit der Schande und Verachtung der ganzen Gemeinde, die sie über sich und ihre Kinder bringen wird, 23, 22 ff. Ehebruch ist der Weg zum Untergang, wer die Ehe bricht, geht zu Grunde, S. 69, Z. 12. So heifst es Prov. 2, 18 f. von der Ehebrecherin, dafs ihre Wohnung herunter zum Tode reicht

und ihre Wege in die Scheol führen: wer auf ihnen wandelt, kommt nicht wieder an's Lebenslicht. Prov. 7, 27: דרכי שאול ביה יורדות אל-חדרי-מות: Gewöhnlich mußte der Ehebrecher dem geschädigten Ehemanne ein Sühnegeld geben, כפר (oder שחר) genannt (Prov. 6, 35); eine Anspielung auf diese Sitte ist vielleicht in den Worten S. 69, Z. 7f. enthalten. Der Ehebruch wird neben זנות auch durch זנות oder זנות bezeichnet, eine Ausdrucksweise, die bekanntlich in den Proverbien sehr gewöhnlich ist und z. B. der Schilderung Prov. 9 zu Grunde liegt. Auf dieser Redeweise beruht vielleicht die folgende Warnung des Weisen: halte deinen Sohn fern von Hurerei und deinen Knecht vom Wirtshaus; denn beides lernt zum Diebstahl an. Unter Hurerei werden wir die Unzucht mit ledigen Personen zu verstehen haben, die zur damaligen Zeit ebenfalls sehr verbreitet war. Aus dem Siraciden wissen wir, daß die Verführung der Jugend durch πόρναι und ψάλλουσσαι eine sehr große war, Σ 9, 4ff. Prov. 23, 27ff. ψ Σαλ. 2, 13. Die Hurerei erschiene hier als Schritt zum Ehebruch; doch ist es vielleicht natürlicher, זנות einfach als Diebstahl zu verstehen. Die Huren, Sängerinnen u. s. w. lassen sich natürlich ihre Gefälligkeiten bezahlen — vgl. Prov. 29, 3: רעה וזנות יאבר הון, Σ 9, 6 — und so treibt die Lust zum Stehlen. Sicher ist dies der Sinn bei der anderen Warnung: der Knecht, der den Wein liebt, muß seinen Herrn schließlich bestehlen, um trinken zu können, denn ἐργάτης μέθυσος ὃ πλουτισθήσεται heisst es Σ 19, 1 und im folgenden Verse sagt der Verfasser, Wein und Weiber zusammenfassend: οἶνος καὶ γυναῖκες ἀποστήσουσιν συνετούς, καὶ ὁ κολλώμενος πόρναις τολμηρότερος ἔσται. Prov. 21, 17: איש מחסור אהב; Prov. 23, 20: אל תהי בסכאי; וין בוללי בשר לכו: וין בשם לכו.

Im Anschluß hieran behandelt der Verfasser (S. 65 Z. 6ff. v. u.) das Benehmen beim Gastmahl, besonders beim Wein-

gelage; trink nicht gierig, sondern langsam und ruhig, damit du dich beim Weine nicht erhitzest und zum thörichten Prahler und Zänker wirst, denn לץ היין המה שכר וכל־שנה בו : לא יחכם : heisst es Prov. 20, 1 und 23, 29f. ruft der Dichter aus: למי אוי למי אבוי למי מדינים למי שיה למי פצעים : חנם למי חכללות עינים : למאחרים על־היין לבאים לחקור ממסך : aber vergifs nicht, dafs beides gleich schlimm ist: wenn du zu wenig trinkst, wirst du verachtet und trinkst du dich voll, so wirst du verspottet (falsch bei Land). — Die Vorschriften über das Benehmen beim Gastmahl waren ein sehr wichtiges Stück des Unterrichtes bei den alten חכמים; sie schärfen ihren Zöglingen ganz genau ein, bei wem sie zu Gaste gehen sollten, bei wem nicht, wie sie sich bei Tische legen sollten, wie sie sich Speisen zu nehmen hatten, wie und wieviel sie essen sollten, wie man sich bei der Unterhaltung benimmt, wann es Zeit sei aufzustehen u. s. w. Geh' nicht beim Geizigen zu Tisch, der es dir nicht gönnt, Prov. 23, 6, leg dich bei Tische nicht oben an, Prov. 25, 6 (Luc. 14, 7ff.), warte bis die andern sich nehmen, greif nicht hastig nach allen Seiten, fahr nicht gierig mit einem andern zusammen in das τραβλίον (Matth. 26, 23), ifs dem Gastgeber nicht seine Leckerbissen weg, Prov. 23, 3. 6, überfüll dich nicht, sondern stehe genügsam und zum guten Beispiel von allen zuerst auf, damit du kein Alpdrücken im Schlafe bekommst, — alle diese Vorschriften galten für sehr wichtig; nachdem der Siracide in der interessanten Stelle 34, 12ff. diese Ermahnungen gegeben, schliesst er v. 22: ἀκουσόν μου τέκνον καὶ μὴ ἐξουθενήσης με, καὶ ἐπ' ἐσχάτῳ εὐρήσεις τοὺς λόγους μου, — um im zweiten Teile die Anstandsregeln aufzustellen, die man bei einem Weingelage beobachten mufs. Als oberste Regel verkündet er: übernimm dich nicht im Weine; der Wein ist gut, ein Lebenstrank für den Menschen, wenn er mit Maafs und Ruhe genossen wird, 34, 27f.: ἔφισον ζωῆς οἶνος ἀνθρώπων, ἐὰν πίνῃς αὐτὸν μέτρῳ

αὐτοῦ τίς ζωὴ ἐλασσουμένῳ οἴνῳ; καὶ αὐτὸς ἐκτιστὰι εἰς εὐφροσύνην ἄνθρωποις, aber im Uebermafs getrunken erzeugt er ärgerliche Reden, leere Prahlerei, Zank, Streit und schliesslich Wunden und Beulen, v. 29 ff. Prov. 23, 29 f. In Kapitel 35 folgen noch Regeln für den, dem das Ehrenamt des Präsiden bei dem Gelage übertragen worden ist und abschliessend Vorschriften, wie man sich im Gespräche, während der Musik u. s. w. benehmen soll.

Der ohne Zusammenhang sich anschliessende Spruch S. 66 Z. 3f. enthält eine Gegenüberstellung der Faulheit und des Fleisses: Weisung und Leitung hafst, wer zur Unzeit schläft, denn ein solcher Schlaf bringt Tod und Verderben, d. h. Bettelarmut. Deshalb ermahnt der Verfasser der Proverbien, Prov. 20, 13: אַל תֵּאָחֵב שְׁנָה פֶּן יִתּוֹרֵשׁ אֶל תֵּאָחֵב שְׁנָה פֶּן יִתּוֹרֵשׁ עַל־הַמָּוֶל תִּפְּלוּ הָרִמָּה וְנַפְשׁוֹ: עַל־הַמָּוֶל תִּפְּלוּ הָרִמָּה וְנַפְשׁוֹ: vgl. 19, 15: פֶּקֶחַ עֵינֶיךָ שֶׁבַע לֶחֶם: פֶּקֶחַ עֵינֶיךָ שֶׁבַע לֶחֶם: רַמְיָה הָרַעֲב 6, 9—11. 24, 33 f. Die Folge der Langschläferei ist Verarmung und Bettelei; der Hunger und die Blöfse solcher Armut verdient kein Mitleid, sondern Verachtung. In den Proverbien wird öfters über die Trägheit gespottet, die zu faul ist, um die Hand aus der Schüssel zum Munde zu führen, Prov. 19, 24, und allerlei Gründe erfindet, um die Unthätigkeit vor sich und andern zu rechtfertigen: bald ist ein Löwe auf dem Felde, bald lauert ihm ein Mörder auf, Prov. 22, 13 (leg. רִצָּח) 26, 13. So läfst der Faule sein Eigentum verkommen: Disteln und Nesseln wachsen auf seinem Acker und die Mauer um seinen Weinberg verfällt, Prov. 24, 30 ff. Wie schön ist dagegen die fleissige und emsige Thätigkeit! Der Fleissige hat immer sein Brot, er braucht nicht zu betteln; sein Antlitz ist froh und zufrieden, — er braucht kein trauriges Gesicht zu machen vor den Leuten, um gutherzige Geber zu finden; selbst wenn er es mit seiner Hände Arbeit nicht weit vorwärts bringt, trifft ihn kein Tadel — es giebt ja viele,

¹⁾ הָרַשׁ = הָרַשׁ.

die sich fleißig mühen und abarbeiten und doch zu keinem Reichtum kommen, denn der Reichtum ist eine Gabe Gottes, die er nach seinem Gutdünken verteilt, Prov. 10, 22 vgl. weiter unten.

Im Folgenden (S. 66 Z. 7ff.) fordert der Verfasser nochmals zur Ehrerbietung gegen die Eltern und das Alter auf und erzählt bei dieser Gelegenheit eine Anekdote von Homeros, die man sonst ähnlich von dem Gesetzgeber (Z. 13 ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ!) Solon berichtet und die in dem Munde unsres Spruchdichters besonders bemerkenswert ist¹⁾. Hieran schließt sich die Mahnung: verachte nicht die Armut!²⁾ denke daran, daß es Gott ein Leichtes ist, in einem Augenblicke den zu Reichtum und Ansehen zu erheben, der so schlimm gefallen ist, daß ihn alle Menschen verloren geben. Reichtum und Armut sind Zufall, d. h. Gaben Gottes, die er nach seiner Willkür verleiht und abwechseln läßt: heute arm, morgen reich und umgekehrt — denn weder Armut noch Reichtum sind ewig, Prov. 27, 24. Deshalb hüte dich, daß es dir nicht ebenso geht wie dem Armen; denn ich habe schon oft gesehen, wie einer, der einen anderen töten wollte, selbst getötet wurde und der Gefährdete von Gott das Leben erhielt. — Der Gedanke, daß Armut und Reichtum von Gott verhängt werden, begegnet bei den Spruchdichtern sehr häufig, s. bereits oben, vgl. besonders Σ 11, 11ff. v. 14: ἀγαθὰ καὶ κακὰ, ζῶν καὶ θάνατος, πτωχεῖα καὶ πλοῦτος παρὰ Κυρίου ἐστίν, v. 21. Prov. 10, 22. 11, 24. Auch den Gerechten läßt Gott oft straucheln und fallen, hebt ihn aber immer wieder in die

¹⁾ Das Original jener Anekdote scheint Herod. I, 137 zu sein: ἀποκτείνειν δὲ οὐδένᾳ κω λέγουσι (οἱ Πέρσαι) τὸν ἑωυτοῦ πατέρα οὐδὲ μητέρα, ἀλλὰ . . . πᾶσαν ἀνάγκην φασὶ ἀναζητούμενα ταῦτα ἂν εὖρεθῆναι ἥτοι ὑποβολιμαῖα ἐόντα ἢ μοιχίδια· οὐ γὰρ κ. τ. λ.

²⁾ Die Worte S. 66 Z. 19: ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ gehören offenbar als Thema vor ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ Z. 21. ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ heißt: der schlimm gefallen ist: ⲙⲉⲛⲁⲛⲁⲣⲟⲥ adverbial = hebr. γρ.

Höhe, Prov. 24, 16. Aus diesem Glauben wird überall in der Spruchlitteratur der Gedanke abgeleitet: deshalb spotte nicht über den Armen! Denn du weißt ja nicht, ob dich Gott nicht in der nächsten Stunde ebenso demütigt wie jenen, Σ 7, 11: μή καταγέλα ἄνθρωπον ὄντα ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ. ἔστιν γὰρ ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν. Sei nicht hochmütig, Gott hafst die Hochmütigen, S. 69, Z. 14. Prov. 16, 4 u. o. und Hochmut kommt vor dem Fall, Prov. 16, 18: לפני שבר גאון וקפני כשלון גבה רוח, 18, 12. 15, 33. Wer sein Ohr dem Flehen des Armen verschließt, auf dessen Bitten wird auch Gott in der Stunde der Not nicht hören, Prov. 21, 13. Wenn dich der Arme verflucht, so vernimmt Gott seinen Fluch und rächt deine Hartherzigkeit und deinen Stolz, Σ 4, 6. Ja sogar wenn dein Feind fällt, sollst du nicht über seinen Sturz jubeln, damit es nicht Gott hört und sein Elend abkürzt Prov. 24, 17f. Nicht verachten sollst du den, der sein Geld und sein Ansehen verloren hat, sondern ihn ehren wie zuvor und ihn mit Geld unterstützen und ihm aus seiner Armut heraus helfen, oder ihm wenigstens freundlich zureden, S. 69, Z. 1 ff. Σ 7, 32: πτωχῷ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. — Leihe dem, der in Not ist, Geld dar und laß dich nicht durch die Angst, daß du es verlieren könntest, von der Barmherzigkeit abhalten; denke an Gottes Gebot, das du erfüllst, wenn du dem Gefallenen mit deinem Reichtum aufliffst, selbst auf die Gefahr hin, dein Geld nie wieder zu sehen, Σ 29, 1ff. 8ff. Schicke den Armen nicht weg mit der Aufforderung, er solle morgen wieder kommen, wenn du es doch hast, ihm zu helfen, Prov. 3, 27f. Vermagst du ihm nicht zu helfen, so kannst du ihm wenigstens eine freundliche Tröstung sagen, Σ 4, 8: κλῖνον πτωχῷ τὸ οὖς σου καὶ ἀποκρίθητι αὐτῷ εἰρηνικὰ ἐν πραύτητι. Wenn du dein Geld in den Dienst der barmherzigen Liebe stellst, um der Gebote Gottes willen, so wirst du dir einen Schatz bei Gott erwerben, der dir in allen Nöten und Gefahren helfen

wird, Σ 29, 12 f.; denn eine solche ἐλεημοσύνη geht nicht verloren, sondern bleibt Gott im Gedächtnis und wenn die Not an den Menschen kommt, erinnert sich der Vergelter der guten Werke desselben und kürzt die Strafzeit ab, Σ 3, 14 f. 30: πῦρ φλογιζόμενον ἀποσβέσει ὕδωρ καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλίσσεται ἁμαρτίας, 7, 32. Wer dem Armen hilft, ehrt Gott in ihm, der ihn geschaffen hat, Prov. 14, 31. (22, 2). Wer milde von seinem Brote dem Hungernden mitteilt, wird gesegnet werden, Prov. 22, 9, und Mangel wird ihm fern bleiben, Prov. 28, 27. Schön und prägnant sagt der Dichter Prov. 19, 17: מְלֹחֶה י' חֹנוּן דָּל וּגְמָלוֹ יִשְׁלַם לוֹ. Selbst wenn der Verarmte dein Feind war, sollst du ihn barmherzig speisen und tränken, sollst nicht denken: jetzt kann ich mich an ihm rächen, und dein Lohn wird groß sein bei Gott, Prov. 25, 21 f. 24, 29.

Wenn du ein Weib nehmen willst, so sieh' vor allen Dingen, daß sie nicht eine böse Zunge hat; denn ein zänkisches Weib ist die Scheol und ein schlimmer Mann ist der Tod (S. 66 Z. 1 v. u.). — Es giebt keine schrecklichere Plage als ein geschwätziges böses Weib, Σ 25, 13^b: πᾶσαν πονηρίαν καὶ μὴ πονηρίαν γυναικός. Eher mit Löwen und Drachen wohnen, als mit einem bösen Weibe zusammen. Was ein sandiger Anstieg, in dem man sich vergebens abmüht weiter zu kommen, für die schwachen Füße eines alten Mannes ist, das ist ein Weib mit böser Zunge für ihren friedliebenden Ehemann Σ 25, 16. 20. Lieber in menschenleerer Wüste wohnen oder auf der Dachkante sitzen, als die Schmähreden des zanksüchtigen Weibes im Hause mit anhören! Prov. 21, 9. 19. Wie die Dachtraufe am Regentage unerschöpflich das plätschernde Wasser laufen läßt, so strömen unaufhörlich die Schimpf- und Scheltworte von der Zunge des bösen Weibes, Prov. 19, 13. 27, 15. Sie verbittert ihrem Manne das Leben, verkürzt ihm die Jahre, wie der Knochenfraß in den Gebeinen zehrt sie an seiner Kraft, Prov. 12, 4. Das Schlimmste aber ist, wenn zwei

zungenfertige Weiber gegenseitig an einander geraten, Σ 26, 6. — Deshalb höre nicht auf das Geschwätz eines schlimmen Weibes, wenn sie über ihren Ehemann bei dir lästert; denn sie ist selbst Schuld daran, wenn ihm die Geduld ausgeht und Unzufriedenheit und Zank in dem Hause herrscht, S. 70—71. Glückliche ist dagegen der Mann zu preisen, der ein gutes, d. h. in erster Linie schweigsames, züchtiges und fleissiges Weib besitzt! Sein Leben fließt in Frieden dahin und seine Jahre verdoppeln sich, Σ 26, 1 ff. Ein sanftes Weib zu besitzen, ist eine besondere Gnadengabe Gottes, die er nur seinen Auserwählten verleiht, Σ 26, 14. In einem Hause, wo eine solche Frau waltet, herrscht jene emsige stille Geschäftigkeit und erblüht jene behagliche Wohlhabenheit, die Prov. 31, 10 ff. so schön geschildert wird.

Der folgende Spruch (S. 67 Z. 2) enthält eine Mahnung zur Gottesfurcht: fürchte Gott, so wird er dich erretten, wenn du ihn anrufst in der Not. Denn auch die Frommen und Gottesfürchtigen fallen in Bedrängnisse, auch ihnen schickt Gott allerlei Ungemach, Prov. 24, 16. Aber er thut es bei dem Frommen nicht, um ihn zu vernichten, sondern um ihn zu prüfen, ob Gott wirklich sein einziger Trost im Himmel und auf Erden ist; wenn der Fromme in der Anfechtung treu bei Gott bleibt, dann hört der Herr auf sein Flehen und reißt ihn aus dem Abgrunde der Not, Σ 4, 17 ff. Denn Gott hat noch nie seine Gläubigen im Stich gelassen: blickt hin auf die vergangenen Geschlechter und sieht, wer hat Gott vertraut und ist doch zu Schanden geworden, wer blieb in der Gottesfurcht und wurde verlassen? wer hat ihn angerufen und der Herr wandte sich nicht zu ihm? Barmherzig und gnädig ist Gott und vergiebt Sünde und errettet aus der Zeit der Bedrängnis, Σ 2, 10 ff. 36, 1. — Der Verfasser der Proverbien drückt denselben Gedanken so aus: die צדקה errettet in der Stunde der Not von dem Tode, d. h. der צדיק, der die

Gebote des Herrn aus Gottesfurcht erfüllt, wird wegen dieser seiner צדקה von Gott aus dem Verderben erlöst, in dem der רשע untergeht.

Die sich hieran anschließende Warnung: freue dich nicht über den Gestorbenen, denn wir müssen ja alle sterben — findet sich wörtlich in Σ 8, 7: μή ἐπὶ χαίρει ἐπὶ νεκρῷ· μνήσθητι ὅτι πάντες τελευτῶμεν. Es ist thöricht, sich über den toten Feind zu freuen, denn der Tod hat ihn ja allen Qualen und Nöten des Lebens entrückt; vielmehr, wenn du dich wirklich an deinem Feinde gerächt sehen willst, so bitte Gott, daß er bittere Armut über ihn verhängt und ihn leben lasse, damit er alle Widerwärtigkeiten des Daseins durchkosten muß. — Ueber die Lebensanschauung, die in diesem Satze zu Tage tritt, werden wir später bei Gelegenheit reden; es ist offenbar dieselbe, aus der heraus der Prediger spricht: טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו: Eccl. 7, 1.

Zwischen Brüdern, beginnt die folgende Strophe, sollst du dich nicht eindringen und nicht den Schiedsrichter unter ihnen spielen wollen; wenn sich Brüder zanken, was gehts dich an? sie werden sich schon wieder vertragen, aber dich werden sie verachten. — In Prov. 6, 19 werden unter denen, die dem Herrn ein Greuel sind, auch die genannt, die sich in die Angelegenheit von Brüdern einmischen und statt Frieden Haß und Zank und Prozesse stiften. Auch der Siracide warnt 7, 6 vor dem gefährlichen Amte des Richters: μή ζητεί γεγενῆσθαι κριτής. Laß die Streitenden in Ruhe, gehe dem Zank ans dem Wege! Σ 11, 9. Wo du weist, daß Streit ist, da gehe nicht hin; du holst dir bloß Hiebe und machst dir Ungelegenheiten mit dem Gericht. Meide jede Gelegenheit, die dich mit Jemandem in Streit bringen könnte. Mit mächtigen und reichen Leuten laß dich in kein Wortgezänk ein, mit Worten fängt's an und mit Schlägen hört's auf! Σ 28, 8ff. 27, 15. 22, 24: πρὸ πυρὸς ἀτμὶς καμίνου καὶ καπνός, οὕτως

πρὸ αἰμάτων λοιδορίαί. Einen jähzornigen Mann wähle dir nicht zum Weggefährten und mit einem hitzigen Menschen geh' nicht allein über Land, damit dir kein Unglück zustößt, Σ 8, 1 ff. 15f. Prov. 22, 24: אל החרע את־בעל אף ואח־איש חמות לא הבוא: Vor Gewalthabern nimm dich besonders in Acht, dafs du keinen Anstofs erregst, Σ 9, 13.

Wenn du aber in so einen Streit verwickelt wirst, so hüte dich ja, dafs du kein falsch Zeugnis ablegst. Auch diese Warnung, die in der Proverbienlitteratur ausserordentlich häufig ist, ist in den damaligen Zeitverhältnissen begründet. Es gab solche, die aus falschen Angaben und Zeugenspielen ein Geschäft machten; in den Proverbien werden sie gewöhnlich durch ער־שקר oder יפיה־כזבים נלון, כדבר־ההפכות, bezeichnet, vgl. Prov. 1—4. 6, 19. 12, 17. 20. 22. 14, 5. 16, 28. Wer den Sykophanten und falschen Zeugen spielt, ist ein Greuel vor Gott, Prov. 6, 19; er wird nicht ungestraft bleiben, Prov. 19, 5, sondern elend zu Grunde gehen, Prov. 21, 28. — Nach einer Ermahnung: liebe den ehrlichen Erwerb und hasse den Diebstahl, bringt der folgende Spruch die Warnung: gieb dich nicht mit einem schlechten Menschen auf der Strafsse ab, damit du nicht, wenn du mit ihm sprichst, für seines gleichen gehalten wirst, oder, wenn du nicht auf ihn hörst, Streit und Zank bekommst. Insofern in diesem Spruch die Mahnung liegt, jeder Gelegenheit zum Streite aus dem Wege zu gehen, berührt er sich mit der zuletzt behandelten Stelle; zu der Warnung: mit einem schlechten Menschen verkehre nicht, damit du keinen bösen Leumund bekommst, bietet auch die übrige Spruchlitteratur Parallelen, vgl. Σ 13, 1: ὁ ἀπτόμενος πίσης μολυνθήσεται, καὶ ὁ κοινωνῶν ὑπεργράνη ὁμοιωθήσεται αὐτῷ; 22, 13^b: φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ (ἄφρονος), ἵνα μὴ κόπον ἔχῃς, καὶ οὐ μὴ μολυνθῇς ἐν τῷ ἐντιναγμῷ αὐτοῦ; Prov. 13, 20: הלך את־חכמים יחכם ורע כסילים ירע 22, 24f. Wenn dir dein Umgang mit den Schlechten Schaden bringt, brauchst du für den Spott

nicht zu sorgen und auf Mitleid nicht zu rechnen vgl. Σ 12, 13f.:
 τίς ἐλεήσει ἐπαιδὸν ὀφιοδῆκτον καὶ πάντας τοὺς προσάγοντας
 θηρίοις; οὕτως τὸν προσπορευόμενον ἀνδρὶ ἁμαρτωλῷ καὶ συν-
 φυρόμενον ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτοῦ. — Im Zusammenhang mit
 dieser Warnung steht der Inhalt des folgenden Spruches (S. 67
 Z. 9 v. u.) — mit einem schlechten d. h. faulen Knechte sollst
 du keine Gastfreundschaft pflegen; denn wenn er, um die
 Kosten des Verkehrs zu bestreiten, stiehlt, heisst es, du
 habest ihn zum Dieb gemacht, — der aber zu einem
 ganz neuen Thema, dem von dem faulen Knecht und dem
 fleissigen Arbeiter, überleitet. Den faulen Knecht sollst
 du hassen, wie er auch vor Gott ein Greuel ist, und den
 fleissigen lieben. Zu der Beurteilung der Faulheit und
 des Fleisses vgl. bereits oben. Aehnlich ermahnt der Sira-
 cide 7, 20f. den Herrn: μὴ κακώσης οἰκέτην ἐργαζόμενον ἐν
 ἀληθείᾳ μηδὲ μίσθιον διδόντα ψυχὴν αὐτοῦ· οἰκέτην ἀγα-
 θὸν ἀγαπάτω σου ἢ ψυχὴ· μὴ στερήσης αὐτὸν ἐλευθερίας;
 geh' freundlich mit ihm um, damit er dir nicht wegläuft,
 30, 40. Dagegen den nichtsnutzigen und faulen Knecht
 soll man auch dementsprechend behandeln, 30, 35f.: ζυγὸς
 καὶ ἡμᾶς κάμψουσιν τράχηλον καὶ οἰκέτη κακουργῶ στρέβλαι
 καὶ βάσανοι. Den Faulen — damit schliesst dieser Abschnitt —
 giebt Gott in die Sklaverei, aber den fleissigen Mann er-
 hebt er zu Ehre und Ansehen. Wer faul ist, verarmt,
 wird gepfändet und von Haus und Hof getrieben, so dass
 er Betteln oder als Tagelöhner arbeiten muss. Σ 29, 18.
 Prov. 12, 24: יד חרוצים תמשול ורמיה תהיה למס.

Nach einem Verse, der den Abscheu vor dem lüsternen
 Greise ausdrückt — vgl. Σ 25, 2: τρία εἶδη ἐμίσησεν ἡ
 ψυχὴ μου . . . γέροντα μοιχὸν ἐλαττούμενον συνέσει — und
 der Mahnung, auf dem geraden Wege zu bleiben — Prov.
 21, 16 — und dem Streit und teuren Prozessen aus dem
 Wege zu gehen, haben wir S. 68 Z. 7ff. ein gröfseres
 zusammenhängendes Stück, das wiederum eine Klugheits-
 mafsregel für das Benehmen beim Gelage giebt, vgl. be-

reits oben und weiter unten. Wenn du, so lautet die Vorschrift, bei einem Gastmahl mit vielen zusammen bist, so hüte dich, vor ihnen deinen gefüllten Beutel zu zeigen, damit sie nicht von dir borgen und nicht an's Bezahlen denken; und wenn du sie mahnst, bekommst du Zank mit ihnen, verlierst dein Geld und wirst noch obendrein ihr Feind. — Man soll ja freilich dem Verarmten borgen und mit seinem Geld aufhelfen, wie wir oben gesehen haben, und der Verfasser der Proverbien sowohl wie der Siracide drohen mit dem schwersten göttlichen Zorne dem, der Herz und Hand vor dem Armen zuschließt; aber ebenso eindringlich findet sich bei beiden dieselbe Mahnung wie in unserem Spruche: borge nicht leichtsinnig, siehe zu, wem du leihst! Vor allen Dingen borge keinem mächtigen und angesehenen Manne: wenn du einem solchen leihst, ist dein Geld so gut wie verloren, Σ 8, 12. Es giebt viele, die borgen von dem andern überhaupt in der Absicht, es ihm nie wiederzugeben; so lange ein solcher geborgt bekommt, ist er die Demut und Ehrfurcht selber, — wenn er aber zurückzahlen soll, zieht er die Zeit hin und macht allerhand Ausflüchte. Wenn der Gläubiger drängt, bekommt er kaum die Hälfte von seinem Geld wieder und dann kann er noch von Glück sagen; von dem Schuldner aber erntet er Fluch und Feindschaft statt Dank und Freundschaft, Σ 29, 4 ff. Dem Leihen verwandt ist das Gutsprechen für Jemanden; sieh dich ja vor, ehe du für einen bürgst! wer bürgt, begiebt sich in eine große Gefahr, kann Haus und Hof dabei verlieren, Σ 29, 14 ff. Prov. 11, 15. 20, 17: ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ. Prov. 27, 13. 6, 1—5.

Die Verse der folgenden größeren Strophe beschäftigen sich mit der Frage, wie man sich gegen die, die uns lieben — Kinder, Brüder ¹⁾, Anhänger, Freunde — be-

¹⁾ Die Worte S. 68 Z. 12 וְיָסֵרְךָ מִבְּרִיחַ וְיָסֵרְךָ מִבְּרִיחַ sind zu übersetzen: ich bin weit herumgekommen

nehmen soll; der Stoff ist z. T. schon früher zur Behandlung gekommen. Nach der Ermahnung, mit Anhängern und Tischgenossen Frieden zu halten, giebt der Verfasser ein Merkmal an, ob man dem Freunde, den man besuchen will, auch wirklich angenehm ist; wenn dich die Kinder des Freundes vor der Thüre freudig begrüßen, so kannst du überzeugt sein, daß du ihm willkommen bist, — im anderen Falle wirst du es aus ihren Mienen merken und dann gehe schleunigst nach Hause; denn nichts läßt die Liebe des Freundes so leicht erkalten, als wenn du ihn überläufst, vgl. Prov. 25, 17: הקר רגלך מביה רעך פן ישבעך וישנא. Der Wert der Freundschaft wird besonders vom Siraciden hoch geschätzt, Σ 6, 14ff.: φίλος πιστὸς φάρμακον ζωῆς καὶ οἱ φοβούμενοι Κύριον εὐρήσουσιν αὐτόν; 37, 2: οὐχὶ λύπη ἐνὶ ἔως θανάτου ἑταῖρος καὶ φίλος τρεπόμενος εἰς ἔχθραν; 37, 5. 9, 10, vgl. S. 72 Z. 10 f.: למה יסמך בלתי למה יסמך בלתי למה יסמך בלתי.

S. 69, Z. 1—13 fordert dazu auf, den von seiner Ehre und seinem Ansehen Gefallenen nicht zu schmähen, sondern ihm zu helfen, und warnt vor dem Ehebruch mit dem Weibe des Nächsten mit der allgemeinen Begründung zum Schluß: was dir nicht angenehm wäre, das füge auch deinem Nächsten nicht zu. Das Folgende ist theils unverständlich, theils wird es später zur Behandlung kommen. Die Warnung: sei nicht hochmütig, daß dir nichts Böses zustößt, begegnet im Siraciden und den Proverbien sehr häufig. Beschäftige dich nicht mit hohen Dingen und setze Dir keine Ziele, denen du nicht ge-

und habe nichts gefunden, das den Brüdern im Wert gleichkäme. Die weitgereisten חכמים berufen sich oft auf ihre Erfahrung, Σ 42, 15. 39, 4. Prov. 24, 30 u. o. Im Folgenden (Z. 8 v. u.) können die Worte למה יסמך בלתי nicht heißen: weil sie nicht haben, wo sie ihr Haupt hinlegen. Dieser Ausdruck der äußersten Armut ist hier nicht angebracht; im Gegenteil, die Söhne leben ja nach dem Tode des Vaters herrlich und in Freuden.

wachsen bist, denn wer die Gefahr liebt, kommt in ihr um, Σ 3, 21 ff. 11, 10. Gott hafst die Hochmütigen und Stolzen, aber den Demütigen giebt er Gnade, Σ 3, 18 ff. Prov. 3, 34. Der Hochmut ist die größte Sünde, der Abfall von dem allmächtigen Gott, und die größte Thorheit der staubgeborenen Menschen, Σ 10, 6 ff. v. 9: τί ὑπερηφανεύεται γῆ καὶ σποδός; v. 18: οὐκ ἔκτισται ἀνθρώποις ὑπερηφανία οὐδὲ ὀργὴ θυμοῦ γεννήμασιν γυναικῶν. Nicht nur Gott hafst den Hochmut, sondern auch die Menschen, Σ 10, 7: μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελήσει ἄδικα. Den Demütigen erhebt seine kluge Bescheidenheit zu Ansehen und Ehre, Σ 11, 1: σοφία ταπεινοῦ ἀνύψωσεν κεφαλὴν, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν, vgl. 13, 9. Rühm dich nicht am Tage deines Glückes, denn du weißt nicht, was Gott vorhat, Σ 11, 4: ἐν περιβολῇ ἱματίων μὴ καυχῆσθαι καὶ ἐν ἡμέρᾳ δόξης μὴ ἐπαίρου· ὅτι θαυμαστὰ τὰ ἔργα Κυρίου καὶ κρυπτὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποις, Prov. 27, 1. Hochmut kommt vor dem Fall, Prov. 16, 18. 18, 12. 21, 4. 29, 23.

»Tritt ein in Frieden« (so heisst es), wenn das Gewand reich und der Beutel voll ist; denn Freiessen macht eine anhängliche Gefolgschaft und Geld erwirbt viele Freunde. — Die Anrede »tritt ein« ist offenbar an einen Fremden gerichtet, der hiermit zum Eintritt in das Haus aufgefordert wird, aber nicht etwa, um sich bewirten zu lassen, sondern um selbst den Hausherrn und seine Gäste frei zu halten. Es ist hier der Fremdling gemeint, der πάροιχος, der selbst kein Haus besitzt und sich umherwandernd bald hier, bald dort einquartiert. Keinen elenderen Menschen giebt es, sagt der Siracide, als solchen heimatlosen Beisassen; besser als Bettler wohnen unter eigenem Dach als Leckerbissen an fremdem Tische. Es ist ein jämmerliches Leben von Haus zu Haus, und wo er sich einquartiert, wagt er kein Wort zu reden; er bezahlt Essen und Trinken, ohne Dank zu empfangen, ja,

muß noch bittere Worte obendrein hören: komm, Fremder, richte die Tafel an und halte mich frei, wenn du etwas hast — und wenn er kein Geld mehr hat, dann heißt es: mach dafs du weg kommst, Fremder, ich brauche die Gaststube für meinen Bruder, Σ 29, 21 ff. — Demnach war die *παροιμία* ein Vertrag zwischen dem Hausbesitzer als Vermieter (*δανιστής*) und dem *πάροικος* — dieser bekam Wohnung und Quartier, wogegen er für den Tisch seines Wirtes, Essen und Trinken, zu sorgen hatte. Dieser Kontrakt mag oft von seiten des Hausherrn als des Stärkeren mißbraucht worden sein, wie aus der Stelle bei Sirach und wohl auch aus unserem Texte hervorgeht. Der ledige und heimatlose Fremdling war damals eine gewöhnliche Erscheinung, die jedoch kein besonderes Vertrauen genoß, Σ 36, 31, vgl. auch Prov. 27, 8. — Wer Geld hat, hat viele Freunde — dieser Satz ist ebenso wahr, wie dem Spruchdichter geläufig; wer reich ist, an den hängen sie sich, den umschmeicheln sie, den umwerben sie — so lange das Geld vorhält; wenn das aber verschwindet, dann ziehen sich auch alle die guten Freunde zurück. Denn der Arme ist verhasst und seine Bekanntschaft lästig, darum flieht alles seine Nähe, Prov. 14, 20: *הון גם לרעהו ישנא רש ואהבי עשיר רבים*; 19, 4: *חן יסוף רעים רבים ודל מרעהו יפרד*: v. 7^a. Deshalb prüfe den Menschen erst, ehe du ihn vorschnell zu deinem Freunde machst; denn mancher ist Freund zu seiner Zeit und in der Not fällt er ab, er läßt sich's schmecken an deinem Tische, aber in der Zeit der Anfechtung verläßt er dich, so lange es dir gut geht, gilt er in deinem Hause wie du selbst, aber wenn du fällst, schwindet er aus deiner Nähe, Σ 6, 8 ff., vgl. auch Σ 13, 4 ff. 13, 21 ff.

S. 70, Z. 3 ff. Bei einem, der reicher ist als du, geh' nicht täglich zu Tisch; denn die Gastfreundschaft wäre zu ungleich: wenn du ihn besuchst, bewirtet er dich mit seinen täglichen Einkünften, wenn er aber einmal zu

dir kommt, musst du dein Ersparthes von 30 Tagen für ihn aufwenden und das richtet dich zu Grunde (falsch bei Land übersetzt). Suche dir keine vornehmen und reichen Tischgenossen, sie verleiten dich zu grossen Ausgaben und wenn du nicht mehr mitmachen kannst, beschämen sie dich und verlassen dich; immer gleich zu gleich, wie es sich gehört, Σ 13, 2 ff.: βάρος ὑπὲρ σὲ μὴ ἄρης καὶ ἰσχυροτέρῳ σου καὶ πλουσιωτέρῳ μὴ κοινῶναι. v. 7. — Wir gedenken bei dieser Gelegenheit einer für die damalige Zeit sehr charakteristischen Sitte, deren Spuren wir bereits öfter in dieser Schrift begegnet sind, nämlich der Tischgenossenschaften. Zwei oder mehr Männer — denn Frauen scheinen nirgends öffentlich aufzutreten — schlossen Gastfreundschaft und speisten abwechselnd reihum, wobei der Aufwand nicht aus einer gemeinsamen Kasse bestritten wurde, wie bei den griechischen συσσίτιαι, sondern der Betreffende allemal die Kosten des Gelages zu tragen hatte; daraus erklärt sich die Warnung an unserer Stelle und S. 67, Z. 18 f. Diese Sitte der Tischgesellschaften muß aufserordentlich verbreitet gewesen sein, hatten doch nach der letzteren Stelle sogar die Lohnarbeiter ihre σύνδειπνοι: dafs man mit mehreren zusammen ass, war das Gewöhnliche, dafs man allein speiste, die Ausnahme. Natürlich war es eine hohe Ehre, um die man sich eifrig bemühte, bei reichen und mächtigen Männern häufiger Gast oder ständiger conviva zu sein, wie aus vielen Stellen der Weisheit des Sirach hervorgeht. Durch diese gemeinsamen Mahlzeiten wurden Bande der Liebe und Freundschaft unter den Teilnehmern geknüpft, jeder hatte die heilige Pflicht, seinen σύνδειπνος in allen Gefahren zu schützen und in allen Nöten zu unterstützen. Wenn der Psalmist ψ 41, 10 klagt: גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב: so wirft er seinem Feinde nicht etwa Undankbarkeit gegen ihn, seinen Ernährer, vor, sondern Bruch des Treueverhältnisses, des שלום, das zu wahren

er als σύνδειπνος verpflichtet war. — Infolge dieser Sitte, die durch alle Volksschichten herrschte, erhielt das Leben einen durchaus öffentlichen Charakter. Von hier aus erklärt sich erst vollständig die in der Spruchlitteratur so außerordentlich häufige Warnung vor unbedachter und unbesonnener Rede sowie das Wertlegen auf vorsichtige Antwort und weises Schweigen; alles, was man sagte, wurde sofort öffentlich. Unter dem Einfluß dieser Sitte entwickelte sich ferner ein allgemein anerkanntes gesellschaftliches Ceremoniell über das Benehmen bei Tafel während des Essens und Trinkens, auf dessen Beobachtung man hohen Wert legte und das besonders von den »Weisen« kultiviert wurde. Die Wirksamkeit dieser Einrichtung liefse sich durch alle Adern des Lebens — Familie, Freundschaft, Schmarotzertum, Sykophantentum u. s. w. — verfolgen; die Beobachtung derselben ist für das Verständnis der damaligen Verhältnisse von entscheidender Wichtigkeit. —

Gegen den herrschenden Aberglauben richtet sich der folgende Spruch (S. 70 Z. 6): das Herz des Thoren erfreut die Wahrsagerei und den Verstand des Narren bethört die chaldäische Kunst. Man macht sich ein falsches Bild von der jüdischen Gemeinde, wenn man meint, sie wäre gegen diesen heidnischen Spuk gefeit gewesen. Der Siracide bezeugt es 31, 1ff., wie viel in seiner Zeit auf die *μαντεῖαι*, die *οἰωσιμοί* und die *ἐνύπνια* gegeben wurde; während der nach-exilischen Zeit läßt sich überall das Fortwuchern dieser dunkelen Künste in der Gemeinde belegen.

Die folgenden Verse beschäftigen sich mit den Gefahren des Nichtsthuns und des unbeschäftigten Herumlungerns auf der Strafse; das verführt zu Diebstahl und giebt Gelegenheit, den Ankläger und falschen Zeugen zu spielen; deshalb soll man die Kinder zur Schule anhalten, damit sie den Gefahren, die die Trägheit mit sich bringt, entgehen. Arbeitslosigkeit verleitet den Menschen dazu, sich auf unehrliche Weise sein Brot zu suchen, durch

Diebstahl oder dadurch, daß er sich andern für Geld als gefälligen Zeugen anbietet: πολλήν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία, Σ 30, 37. Deshalb soll man den Knecht nicht müßig gehen lassen, sondern ihn zur Arbeit anhalten, auch den Kindern keine Freiheit lassen, denn ἔπρος ἀδάμαστος ἀποβαίνει σκληρός, καὶ υἱὸς ἀνεμένος ἐκβαίνει προαλῆς, Σ 30, 8. 11.

»Geschwätzigkeit ist verhasst und Lachen ohne Grund ein schlimmer Fehler; hasse den Schwätzer, der den andern unterbricht und lange Reden führt; wenn er tausend Feinde hätte, würden sie ihm nicht so schaden, wie seine Zunge, alle Tage schwebt er in Todesgefahr« — mit diesen Worten führt der Verfasser eine Warnung ein, die in der jüdischen Spruchlitteratur außerordentlich verbreitet ist. Die Mahnung: hüte deine Zunge, daß du keinen Anstoß erregst, überlege erst, ehe du sprichst, prüfe erst, ehe du urteilst, bedenke, daß Leben und Tod auf der Zunge liegen, — ist in den Proverbien wie beim Siraciden gleich häufig; Prov. 10, 14: *פי אויל מחתה קרבה*; 13, 3: *נצר פיו*; 14, 3 (leg. חטר גו); 18, 7: *פי כסיל*; משיב דבר בטרם ישמע; 18, 13: *מחתה לו ושפתיו מוקש נפשו*; אולת היאלו וכלמה; Σ 5, 11: *γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν*. 11, 7: *πρὶν ἐξετάσης μὴ μέμψῃ, νόησον πρῶτον καὶ τότε ἐπιτίμα*. 18, 19 ff. 22, 27 ff. Prov. 18, 21: *מות וחיים ביד לשון ואהביה יאכל פריה*; Σ 37, 18: *ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν γλῶσσά ἐστιν*. 28, 21: *θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς (τῆς γλώσσης) καὶ λυσιτελὴς μᾶλλον ὁ ἄθης αὐτῆς*. An die schwere Verantwortung und Gefahr, die er mit jedem Worte auf sich nimmt, denkt der geschwätzige Thor nicht: er mischt sich in jedes Gespräch, unbekümmert, ob er angenehm ist oder nicht, er spricht alles heraus, was ihm auf die Zunge kommt, ohne zu fragen, ob er damit anstößt und beleidigt, Σ 21, 26: *ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν, καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν*. Prov. 11, 12: *בו*

לרעהו חסר לב ואיש תבונות יחריש. Er trägt sein Herz auf der Zunge — kein Wunder, wenn er sich durch seine unvorsichtigen Äußerungen überall Feinde macht. Zu- dringlich ist er bis zur Unverschämtheit, ohne jede gute Lebensart, Σ 21, 22: ποῦς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν, ἄνθρωπος δὲ πολῦπαιρος ἀσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου. In der Gesell- schaft beim Weingelage drängt er sich keck hervor und erregt durch sein dumm-dreistes Auftreten den allgemeinen Unwillen: er führt die Unterhaltung, läßt andre nicht zu Worte kommen oder unterbricht sie, und hält lange Reden, die er mit überlautem unziemlichen Gelächter begleitet, Σ 35, 7 ff. 21, 20: μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ, ἀνὴρ δὲ πανούργος μόλις ἡσυχῇ μειδιάσει — denn lustig und guter Dinge sind die Herren immer, Eccl. 7, 4 ff. Bei seiner Schwatzhaftigkeit kann der Thor nichts für sich behalten, — Geheimnisse, die man ihm anvertraut, trägt er weiter von Haus zu Haus und zieht sich damit den allgemeinen Hafs zu; denn nichts können die Menschen weniger vertragen, als wenn man ihre Heimlichkeiten preisgibt, Σ 27, 16: ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπώλεσεν πίστιν καὶ οὐ μὴ εὖρη φίλον πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, 22, 21 ff. Prov. 20, 19: גולה סוד הולך רכיל ולפתה שפתיו לא תהערב: 11, 13: הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר. Durch sein lügnerisches Gerede (Σ 20, 24) stört er die Eintracht der Menschen und hetzt sie aufeinander. Verflucht sei darum der geschwätzige Verläumder! wie viel Unheil hat er schon angestiftet — Städte zerstört, Häuser gestürzt, Familien unglücklich gemacht! Σ 28, 13 ff. Dabei hängt er den Mantel nach dem Winde — einmal redet er so, ein andermal so, kein Bestand ist in seinen Reden, kein Verlaß auf seine Worte, Σ 5, 9, vgl. auch 27, 11. So ist er der Gegenstand des Schreckens und des Hasses für die ganze Stadt: niemand mag ihn leiden, alle fliehen ihn wie den Aussatz, Σ 9, 18: φοβερός ἐν πόλει αὐτοῦ ἀνὴρ γλωσσώδης καὶ ὁ προπετής ἐν λόγῳ αὐτοῦ μισηθήσεται. —

Deshalb, fährt unser Text fort, giebt es nichts bessres als das Schweigen; schweigen ist gut zu jeder Zeit, auch den Thoren, der schweigt, hält man gewöhnlich für einen Weisen. Gegenüber dem Schicksal des geschwätzigten Thoren hebt der Verfasser den Wert des Schweigens hervor. Wenn du nicht weisst, was du antworten sollst, so schweige lieber, Σ 5, 12: εἰ ἔστιν σοι σύνεσις, ἀποκρίθητι τῷ πλησίον· εἰ δὲ μὴ, ἢ χεῖρ σου ἔστω ἐπὶ στόματί σου; wer seine Zunge hütet und den Mund hält, entgeht vielen Gefahren, denen der Thor erliegt, Prov. 13, 3: נצר פיו שמר. Den, der schweigt, ist man geneigt für einen Vielwissenden zu halten, auch wenn er blofs schweigt, weil er nichts zu antworten weifs, Σ 20, 6: ἔστιν σιωπῶν οὐ γὰρ ἔχει ἀπόκρισιν καὶ ἔστιν σιωπῶν, εἰδὼς κακρόν. v. 5. Prov. 17, 28: גם אויל מחריש חכם וחשב — wörtlich wie in dem Schlufverse unseres Textes.

Nach einer Warnung, sich nicht in Gefahr zu begeben (Σ 3, 26) preist der Dichter in den folgenden Versen den »ruhigen« Reichtum, der nicht durch Aufregungen und Sorgen bei Tag und Nacht seinen Besitzer langsam um's Leben bringt, sondern ihm ein sicheres, ruhiges und behagliches Dasein verschafft. Denn wenn der Reichtum mit jenen Uebeln verbunden ist, so ist es besser, keinen zu haben und arm und bedürftig, aber zufrieden und ruhig zu leben, Prov. 15, 16: טוב־מעט ביראת י' מאוצר רב : ומהומה בו; 17, 1: טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא ובחירריב: . Aber derjenige, der jenen ruhigen Reichtum besitzt, versteht nicht immer, ihn richtig anzuwenden (מַחֲכִימֵהוּ). Wie oft denkt der Mensch nur an den Genuß seines Reichtumes und nicht auch an die אחרית! Wer nur darauf bedacht ist, seinen Bauch zu füllen, verkommt, und wer nicht an das Ende denkt, geht zu Grunde! Das Lebensende und das Gericht muß man immer vor Augen haben, wenn man nicht thöricht alle Hoffnung auf die vergäng-

lichen Güter setzen, nicht ganz im Gelde aufgehen will; sonst geht es dem Menschen wie jenem Thoren, von dem Σ 11, 18 f. die Rede ist. Ein fröhlicher, behaglicher Lebensgenuß — und das Ende nicht vergessen, das ist die wahre Lebensweisheit, vgl. weiter unten.

Hüte dich, über die Sache eines Thoren dein Urteil abzugeben; du magst es machen wie du willst, auch wenn du ihm recht giebst, wird er dich schmähen und sagen, du habest ihm Unrecht gegeben. Vgl. die Warnung, der wir bereits früher begegnet sind: halte dich von jedem Streite fern und μή ζήτει γενέσθαι κριτής, Σ 7, 6. 11, 9. Besonders aber gilt es bei Thoren vorsichtig und zurückhaltend zu sein: gieb dich gar nicht mit ihnen ab, sonst geht es dir schlecht, vgl. Prov. 13, 20: הוֹלֵךְ אֶת־חֲכָמִים יִרַע; יִחָכֶם וְרָעָה כִּסְיֹלִים יִרַע; »Weise fallen in Unwissenheit, wenn sie mit Unwissenden streiten«. Prov. 26, 4: אֶל תֵּעַן כִּסִּיל: באוּנִי כִסִּיל אֶל תְּדַבֵּר כִּי: 23, 9: יָבוֹן לִשְׁכַל מַלִּיךְ.

Der folgende Vers (S. 70 Z. 3 v. u.) enthält wieder eine Vorschrift, wen man sich nicht zum Tischgefährten wählen soll: »ifs mit keinem schlechten Menschen zu Tisch, denn er läßt sich's an deiner Tafel wohl sein und hinterher spricht er zum Danke über dich schlecht«. Ehe du jemanden an deinen Tisch und in dein Haus aufnimmst, prüfe ihn erst ganz genau! Führe nicht jeden beliebigen Menschen unter dein Dach! Er nimmt das Gute von dir an und verkehrt es hinter deinem Rücken in Böses und haftet deinem Namen einen ewigen Makel an, Σ 11, 29 ff.: μή πάντα ἄνθρωπον εἰσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου· πολλὰ γὰρ τὰ ἐνεδρα τοῦ δολίου . . . τὰ γὰρ ἀγαθὰ εἰς κακὰ μεταστρέφων ἐνεδρεύει . . . πρόξεχε ἀπὸ κακούργου, πονηρὰ γὰρ τεκταίνει μή ποτε μῶμον εἰς τὸν αἰῶνα δῶ σοι, vgl. 9, 16. Wenn du jemandem Gutes thust, so sieh' zu, wem du es thust: Der Schlechte wird dir das Gute, das du ihm erwiesen hast, mit doppeltem Bösen zurückzahlen, Σ 12, 1 ff. 27, 23: ἀπέναντι τῶν ὀφ-

θαλμῶν σου γλυκνεῖ στόμα σου καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σου ἐκθαυμάσει, ὕστερόν δὲ διαστρέψει τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς λόγοις σου δώσει σκάνδαλον.

Nach der Mahnung, den Klagen des geschwätzigen Weibes über ihren Ehemann keinen Glauben zu schenken, sich mit dem Stärkeren in keinen Streit einzulassen, aber dem, der die Eltern schmäht, nicht nachzugeben, und nach der Warnung vor Unzucht mit der Magd des Hauses folgt S. 71 Z. 10 ff. eine Vorschrift, wie sich der Reiche und der Arme benehmen soll. Wenn du Reichtum und Besitz hast, so sei demütig, freundlich und mild, aber nicht hochmütig. Das eben ist die Gefahr des Reichtumes, daß er den Menschen selbstzufrieden und hochmütig macht, so daß er in sicherem Stolze fragt: wer ist der Herr? Prov. 30, 7 ff. Dagegen soll der Mensch nicht vergessen, daß Geld ein vergängliches Gut ist, das Gott heute giebt und morgen nimmt, wie Er will, vgl. Prov. 11, 28^a: בּוֹטָח בַּכֶּסֶף יִפְּלֶה. Wenn der Reiche das immer vor Augen behält, dann wird er demütig gegen Gott und freundlich gegen seine Mitmenschen sein, dann weiß er, daß Gott ihm den Reichtum nicht nur zum Genusse gegeben hat, sondern damit er mit milder Hand den Hungernden speise, den Dürstenden tränke und den Nackenden kleide. Der Siracide beantwortet in Kapitel 29 die Frage, wie man seinen Reichtum recht und nach Gottes Willen anwendet: dem Nächsten in allen Nöten helfen, Freund und Bruder nicht im Stiche lassen, und, wo es nötig ist, Geld und Gut für sie zu opfern: ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον, καὶ μὴ ἰωθῇτω ὑπὸ τὸν λίθον εἰς ἀπωλίαν, 29, 10 ff. Diese richtige Verwendung des Reichtumes (מַעֲשֵׂה הַכֶּסֶף) lernt der Mensch, wenn er stets das Gericht, die אַחֲרִית vor Augen hat, vgl. oben; wer in allen Lebenslagen an das Ende denkt, wird nie eine Sünde begehen, Σ 7, 36: ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμήσῃς τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις. — Den Armen dagegen ziemt

es, wenn er recht bescheiden und demütig ist, und es nie an der schuldigen Ehrfurcht gegen höhere und mächtigere Männer fehlen läßt. Besonders hat er sich vor der למנוח zu hüten, daß er nicht מנוח wird, d. h. frech und unverschämt (vgl. hebr. קשה mit ערף, פנים verbunden, allein Jes. 48, 4). Dadurch verschlimmert er nur sein Loos; denn wie man bei dem Reichen den übermütigen Stolz haßt, so an dem Armen die freche Stirn, den Cynismus der Armut. Der Siracide führt unter den drei verhafstesten Uebeln neben dem wollüstigen Alten und dem lügenerischen Reichen den πρωχόν υπερήφανον auf.

»Wenn du Geld und Besitz hast, so genieße deinen Reichtum, so lange du lebst¹⁾; denn bedenke, daß niemand den Reichtum in der Scheol genießen kann und uns das Geld nicht zu den Toten begleitet; deshalb enthalte dir den Genuß der Lebensgüter nicht vor, denn ein Tag unter der Sonne ist besser als hundert Jahre in der Scheol«. Dieser Spruch bringt eine Ergänzung zu der oben behandelten Frage nach der richtigen Verwendung des Reichtumes mit einer für die jüdische Spruchweisheit charakteristischen Begründung. Zum Genusse der erworbenen Güter fordern alle חכמים auf, der Prediger und der Verfasser der Proverbien so gut wie der Siracide. Wer sich selbst nichts Gutes gönnt muß eine Ausgeburt von Bosheit oder Thorheit sein. Es giebt nichts traurigeres, führt der Prediger aus, als wenn ein Mann sich jahrelang plagt, während seines ganzen Lebens zusammenschafft und Reichtum auf Reichtum häuft — und dann stirbt er plötzlich, ohne einen Nutzen, ohne einen Genuß von seinen Mühen zu haben; die lachenden Erben — denn die Kinder lauern ja nur auf seinen Tod S. 68 Z. 14ff. — bringen

¹⁾ Die Worte אל תעזוב חכמתך sind S. 71 Z. 19f. zu streichen, da sie Z. 23f. nochmal, und zwar an richtiger Stelle, stehen; so lange das Auge noch hell und der Fuß schnell ist, soll man nicht genießen, sondern arbeiten.

das sauer erworbene Geld in kurzer Zeit mit Prassen und Schlemmen durch. Deshalb ist es das einzig Richtige, wenn der Mensch den Lohn seiner Mühe und Arbeit auch freudig genießt und sich nicht thöricht den Genuß vom Munde abdarbt für andere. Wozu will er sparen? in die Scheol kann er sein Geld doch nicht mitnehmen. Σ 11, 17 ff. 14, 4—6: ὁ συνάγων ἀπὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ συνάγει ἄλλοις, καὶ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ τρυφῆσουσιν ἕτεροι. Ὁ πονηρὸς ἑαυτῷ τίνι ἀγαθὸς ἔσται; καὶ οὐ μὴ εὐφρανθήσεται ἐν τοῖς χρήμασιν αὐτοῦ. τοῦ βασκαίνοντος ἑαυτὸν οὐκ ἔστιν πονηρότερος, καὶ τοῦτο ἀνταπόδομα τῆς κακίας αὐτοῦ. v. 11—16 . . . μνησθήτι ὅτι θάνατος οὐ χρονεῖ καὶ διαθήκη ἔδου οὐκ ὑπεδείχθη σοι . . . Prov. 11, 17: גַּמַּל נַפְשׁוֹ אִישׁ חָסֵד וְעֹכֵר שָׂאֵר אֹכְלוֹ; 13, 25: צְדִיק אָכַל לְשֹׁבַע נַפְשׁוֹ וּבִטֵּן רַשָּׁעִים הִחֲסֵר.

An diese Aufforderung zum vernünftigen Lebensgenuß schließt sich (S. 71 Z. 6 v. u.) die Mahnung: schaffe fleißig in der Jugend, damit du im Alter die Fülle habest, denn die Jugend ist die Zeit der Arbeit, der Aussaat, das Alter die Zeit des Genusses, der Ernte; aber — diese Gedankenverbindung ist die einzig mögliche, wenn man eine solche überhaupt verlangt, — hüte dich, daß der Fleiß nicht zur Sorge, die Emsigkeit nicht zur lieberhaften Thätigkeit werde, denn die Aufregung und Sorge reibt den Körper auf und bringt einen frühzeitigen Tod. — Schon früher (S. 70 Z. 9 v. u.) hatte der Verfasser den »ruhigen« Reichtum gepriesen, und auf der folgenden Seite (72 Z. 6 v. u.) findet sich wieder ein Lobspruch auf die Ruhe: שָׁלוֹם שָׁלוֹם שָׁלוֹם. Aehnlich warnt der Siracide seine Zeitgenossen vor den aufregenden Berufszweigen und empfiehlt ihnen den soliden Ackerbau, 7, 15: μὴ μισήσης ἐπίπονον ἐργασίαν καὶ γεωργίαν ὑπὸ Ἰψίστου ἐκτισμένην. Stecke dir keine hohen Ziele, Sorge und mühe dich nicht ab; denn alles Sorgen ist doch vergeblich, wo der Herr nicht den Segen dazu giebt: da quält und sorgt sich einer bei Tag und Nacht und es ist, als ob er in ein Sieb

füllte und seinem Nachbarn giebt es Gott schlafend, Σ 11, 10. 11 f.: ἔστιν κοπιῶν καὶ πονῶν καὶ σπεύδων καὶ τόσῳ μᾶλλον ὑστερεῖται. ἔστιν νωθρὸς καὶ προσδεόμενος ἀντιλήμψεως, ὑστερῶν ἰσχύι καὶ πτωχεῖα περισσεύει· καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπέβλεψαν αὐτῷ εἰς ἀγαθά, καὶ ἀνῴρθωσεν αὐτὸν ἐκ ταπεινώσεως αὐτοῦ etc. Prov. 10, 22: 'י ברכה עוֹצֵר עָצָב יְסֹד וְלֹא יִשָּׁעַר הָיָא; 11, 24. Aber nicht nur unnütz ist das Hasten und Sorgen, sondern auch der Gesundheit des Menschen schädlich; denn wer mit Gewalt reich werden will, (bleibt nicht frei von Sünde, vgl. unten, und) ruinirt seine Gesundheit, raubt sich den Schlaf, macht sich krank vor lauter Aengsten und Sorgen; die ewige Unruhe stimmt ihn mißmutig, verfehlte Speculation traurig, und ein früher Tod beendet sein unruhiges, sorgenvolles Leben, Σ 30, 23 f.: ἀγάπα τὴν ψυχὴν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σου καὶ λύπην μακρὰν ἀπόστησον ἀπὸ σοῦ· πολλοὺς γὰρ ἀπέκτεινεν ἡ λύπη . . . ζῆλος καὶ θυμὸς ἐλαττοῦσιν ἡμέρας, καὶ πρὸ καιροῦ γῆρας ἄγει μέριμνα. 34, 1 f.: ἀγρυπνία πλοῦτου ἐκτίμει σάρκα, καὶ ἡ μέριμνα αὐτοῦ ἀφιστᾷ ὕπνον etc.

Die Thorheit, sich durch Sorgen das Dasein zu verkürzen, ist um so gröfser, als das uns von Gott bestimmte Mafs des Lebens so schon kurz genug ist und Gott wenig genug Freuden unter viel Leiden gemischt hat. Das menschliche Leben ist kurz und voll Mühen und Plagen, voll Arbeit und Not — ein Thor, wer es sich durch selbsterfundene Marter noch bitterer macht, — das ist der Gedanke, der sich vom Prediger bis zum Siraciden hindurchzieht, das ist das Gefühl, das die Stimmung der Spruchdichter beherrscht. Unruhe und Ungemach ist das Los der Menschen und ein schweres Joch liegt auf Adam's Kindern vom Tage an, da sie verliessen ihrer Mutter Leib bis an den Tag, wo sie wiederkehren zur Mutter aller — von dem, der auf dem Throne sitzt in Herrlichkeit, bis zu dem Verachtetsten tief unten in Staub und Asche, von

dem, der den Purpur trägt und die Krone bis zu dem Bettler im Lumpengewande: Zorn und Neid und Verwirrung und Bestürzung und Todesfurcht und Wut und Zwietracht; selbst im Schlaf auf dem Lager erschreckt der Traum des Menschen Gemüt, Σ 40, 1 ff.

Bei dieser düsteren Lebensanschauung lag der Gedanke nahe, den der Prediger 7, 1 ausspricht. Weil nun das Leben etwas so Böses ist, soll man auch dem Feind, den man recht hafst, nicht den Tod wünschen, sondern Leben und Leiden, S. 67 Z. 4 ff. Während sonst überall langes Leben als besonderer Gnadenerweis Gottes gilt, zieht die Weisheit Salomonis von diesem Standpunkt aus die Folge, daß gerade der frühe Tod ein Zeichen der Liebe Gottes sei, 4, 8 ff. — Das Beste unter den wenigen Gütern, die Gott in das Meer der Trübsal gemischt hat, ist die Gottesfurcht; sie befreit von allen Uebeln und ist ein Schatz, der wie wenige Güter bis zum Grabe beim Menschen aushält. Die Gottesfurcht dispensirt den Menschen freilich nicht von dem Ertragen der Leiden des Lebens, sie befreit ihn nicht von den Uebeln, — auch dem Frommen ergeht es oft schlecht —, wohl aber nimmt sie dem Ungemach seinen Stachel durch die Aussicht auf die Vergeltung (אַחֲרִית, שֵׁם טוֹב vgl. unten).

Nachdem der Verfasser das durch die Warnung vor der Sorge unterbrochene Lob der Jugendzeit fortgesetzt und beendet hat, bringt er S. 72 Z. 8 ff. eine Reihe einzelner meist zusammenhangsloser Sprüche. — Begehrnt ist das Leben, Geld und Kindersegen ¹⁾, aber noch viel mehr wert ist der gute Name. — Die Durchschnittsmeinung des älteren Judentums versteifte sich darauf, daß jedes außergewöhnliche Leiden eine Strafe, ein Aequivalent für eine entsprechende Sünde des Menschen sei. Mit den Leiden zeichnet Gott gewissermaßen den Uebelthäter vor aller

¹⁾ Statt **עַתִּי**, das ganz unpassend, ist sicher **עַתִּי** zu lesen.

Augen, er zeigt wie mit Fingern auf ihn; durch die Schicksalsschläge, mit denen er ihn trifft, bringt er seine geheime Bosheit an den Tag und überzeugt alle Menschen von derselben. Bei dieser Betrachtungsweise erscheinen die Uebel als die Kehrseite der inneren Verworfenheit des Menschen. Dieser Glaube, streng gefaßt, ergab doch in der Praxis zu ungeheure Consequenzen und widersprach zu sehr der Erfahrung, daßs auch den Frommen Leiden treffen, für die er schlechterdings in jenem Glauben keine Erklärung findet; die Ueberzeugung drängte sich auf, daßs den Frommen wie den Gottlosen oft Uebel treffen, die sich äußerlich durch nichts von einander unterscheiden. Das mußte der religiöse Glaube zugeben, aber desto zäher klammerte er sich an die Hoffnung an, daßs am Ende jedes Menschenlebens ein Augenblick komme, in dem Gott sein lang aufgeschobenes Recht der Vergeltung nachhole: die Gottlosen sterben schnell, verlassen von ihrem Reichtum, gestürzt von ihrem Ansehn, eines bösen Todes, durch eine plötzliche Katastrophe, im besten Lebensalter — mit dieser Ueberzeugung entschädigte sich das fromme Bedürfnis. Wie sehr z. B. in der Zeit des Siraciden der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes wankte, ersieht man aus zahlreichen Stellen, in denen er gegen den sicheren Sünder polemisiert, der da spricht 5, 4: ἡμαρτον καὶ τί μοι ἐγένετο; oder 16, 17: ἀπὸ Κυρίου χρυσήσομαι· μὴ ἐξ ὕψους τις μου μνησθήσεται; vgl. auch 23, 18. 17, 15 ff. — So war der Glaube an die Vergeltung Gottes immer weiter vertröstet worden bis an's Ende des menschlichen Lebens, aber auch hier wurde er bedrängt und vertrieben durch die Beobachtung, daßs der Tod der Gottlosen durchaus nicht immer in jener Katastrophe erfolgt, wie sie der Glaube an Gottes vergeltende Gerechtigkeit erforderte. So wurde die Vergeltung schliesslich aus dem Leben überhaupt hinausgedrängt und gewissermaßen hinter den Tod verlegt. Erst nach dem Tode des Menschen er-

kennt man an seinen Kindern, ob er ein Frommer oder ein Gottloser war: die Kinder des Frommen gedeihen und sein Geschlecht hat Bestand, dagegen die Nachkommen des Gottlosen sterben und verderben. So zieht sich der Glaube an die Vergeltung Gottes immer weiter zurück, auf den Todestag, die Todesstunde, um schließlich auf eine Kundgebung zu Lebzeiten des Menschen überhaupt zu verzichten. Vgl. Σ 11, 26: *ὅτι κοῦρον ἔναντι Κυρίου ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς ἀποδοῦναι ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ*. 11, 28: *πρὸ τελευτῆς μὴ μακάριζε μηδένᾳ, καὶ ἐν τέκνοις αὐτοῦ γνωσθήσεται ἀνὴρ*. Das einzig Greifbare von dem Menschen, das Ergebnis seines Lebens und das Urteil seines Strebens ist das Andenken, das er bei den Ueberlebenden zurückläßt; der Gottlose lebt als Fluch in der Gemeinde fort, der Fromme aber bleibt in gesegnetem Andenken bei seinen Glaubensgenossen: sonst sind sie in ihren Lebensschicksalen ziemlich gleich. Die Gottlosen meinen: *τὸ ὄνομα ἡμῶν ἐπιλησθήσεται ἐν χρόνῳ, καὶ οὐθεὶς μνημονεύσει τῶν ἔργων ἡμῶν· καὶ παρελεύσεται ὁ βίος ἡμῶν ὡς ἔχνη νεφέλης, καὶ ὡς ὀμίχλη διασκεδασθήσεται . . . σκιάς γὰρ ἀρόδος ὁ βίος ἡμῶν Σοφ. Σαλ. 2, 4f.* — und leben danach, der Fromme denkt immer an den Namen, den er nach seinem Tode bei den Menschen zurückläßt. So erscheint dieser *שם טוב* allerdings als das höchste Gut: er ist das Resultat des menschlichen Lebens, in dem der Gestorbene selbst weiterlebt, die *ἀφθαρσία ἀθανασία*, (*Σοφία Σαλ.*) = *μνήμη αἰώνιος*, vgl. Σ 39, 9^b: *οὐκ ἀποστήσεται τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ, καὶ ὄνομα αὐτοῦ ζήσεται εἰς γενεάς γενεῶν*. 41, 12: *φρόντισον περὶ ὀνόματος, αὐτὸ γὰρ σοι διαμενεῖ ἢ χίλιοι μεγάλοι θυσαυροὶ χρυσοῦ*. 44, 14: *τὸ σῶμα αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ ἐτάφη, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ζῇ εἰς γενεάς*, vgl. auch *Ecc. 7, 1*. — Es versteht sich von selbst, daß die Stufen jener Entwicklung in den uns erhaltenen Schriften nicht mit solcher Schärfe zu Tage treten.

Die folgenden kurzen Zweizeiler (S. 72 Z. 9 ff.) handeln

von der Zufriedenheit und Freude, von dem Werte der Freundschaft, der weisen Enthaltensamkeit, bringen wieder eine Gegenüberstellung des Fleißes und der Faulheit, warnen vor Zank ¹⁾ und empfehlen kluges Nachgeben, um schliesslich wieder in eine Besprechung des Wertes des Reichtumes überzugehen: glänzend und herrlich ist der Reichtum, aber er wird nicht leicht einem ehrlichen Manne zu teil. Am Erwerb des Reichtumes klebt oft Sünde und Unehrllichkeit, wer mit Gewalt reich werden will, kann nicht ohne Sünde bleiben, Σ 34, 5: ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται, καὶ ὁ διώκων διαψοράν αὐτὸς πλησθήσεται, Prov. 28, 20: לֹא יִנָּקָה לְהַעֲשִׂיר גֵּא. Besonders gross ist die Versuchung zur Sünde beim Kaufmann, deshalb ermahnt der Siracide zum Ackerbau, Σ 7, 15, vgl. Prov. 11, 1 u. s. Die Sucht, reich zu werden, ist schon vielen zum Fallstrick geworden; der Siracide preist 34, 8 ff. den glücklich, der seinen Reichtum ohne Sünde erworben hat, aber, fragt er halb zweifelnd, wer ist das, das wir ihn rühmen könnten? wer blieb in der Versuchung rein? wer konnte sündigen und that es nicht? ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος ὃ μὴ ἔστιν ἀμαρτία, Σ 13, 24. — Besser als aller Reichtum ist Gesundheit des Leibes: ein Schatz, der nicht alle wird, ist eine feste Gesundheit, schlimmer als Armut ist Krankheit und Siechtum. Diesen Gedanken drückt der Siracide folgendermassen aus: besser ein gesunder Armer, der eine gute Natur hat, als ein Reicher, der an seinem Leibe einen Fehl hat; Gesundheit und gute Natur sind mehr wert als alles Geld und ein fester Körper besser als unermessliche Schätze; es giebt keinen Reichtum, der über einen ge-

¹⁾ |ܠܥܝܢܐ|ܠܥܝܢܐ|ܠܥܝܢܐ S. 72 Z. 14f. heisst nicht: »oves audaces reddit nutritio«, sondern: Zorn erregt Streit. Der Spruch ist eine Uebersetzung z. B. von Prov. 29, 22: אִישׁ־אֵתָּה יָגֵר בְּדוֹן. 28, 25: וְהַחֲכָמִים יִגְדָּלוּ בַּיָּמִים, 10, 12 u. s. w. — und dem Sinne nach identisch mit dem folgenden Z. 17: |ܠܥܝܢܐ|ܠܥܝܢܐ|ܠܥܝܢܐ|ܠܥܝܢܐ |ܠܥܝܢܐ ist etwa in |ܠܥܝܢܐ| umzuändern.

sunden Leib ginge, und es giebt keine höhere Freude als ein fröhliches Gemüt. Σ 30, 14 ff.

Die folgenden Zeilen sind teils unverständlich, teils gleichgiltig, wir fahren fort mit S. 73. Kein Mensch kann sich aus den gemischten Lebenslosen das Gute aussuchen und dem Bösen entgehen. Niemand kann auch länger leben, als Gott ihm bestimmt hat. Darüber soll der Mensch aber nicht murren, denn das Todeslos hat Gott über alle Kreaturen verhängt und es ziemt dem Menschen nicht, den Beschluß des Höchsten zu schmähen, Σ 41, 3 f. Auch wegen der Leiden, die Gott uns sendet, brauchen wir nicht mit ihm zu rechten, denn wie oft kommt der Mensch, wenn er auch noch so viel leiden muß¹⁾, doch zu Ehre und Ansehen.

Am Schluß seiner Spruchsammlung giebt der Verfasser an, wie der Weise den Tod eines lieben Menschen ertragen soll. Vor allen Dingen warnt er vor dem übermäßigen Schmerze, der die Gesundheit des Leidtragenden schädigt und dem Toten nichts nützt. Diese Mahnung ist ganz in demselben Geiste gehalten, wie die Warnung vor dem unruhigen Sorgen; auch hier haben wir dieselbe Begründung wie dort: es nützt nichts und ist überdies der Gesundheit schädlich. Vielmehr, fährt unser Text fort, der Weise geleitet seinen Toten mit Thränen und den üblichen Trauerbezeugungen hinaus zum Friedhof; wenn aber der Tote begraben ist, dann trocknet er seine Thränen und stillt seinen Jammer, mag ihm der Entschlafene auch noch so teuer gewesen sein, und erinnert sich daran, daß er ja auch sterben muß wie jener und daß das Grab der Ruheplatz ist, den Gott allen Menschen nach des Lebens Mühen und Ungemach bestimmt hat. — Auch in diesen Worten tritt dieselbe pessimistische Lebens-

¹⁾ **חַסַּד** kann natürlich hier nicht heißen: mala perpetrare; der syr. Ausdruck ist eine mißverständliche Uebersetzung des hebr. עָשָׂה רָע, ע' טוֹב = εἶ, ἀγαθῶς πράττειν.

anschauung zu Tage, wie bereits in früheren Sprüchen: der Tod ist zwar ein Verhängnis, aber ein wohlthätiges Verhängnis, das den Menschen einführt an den Ort der ewigen Ruhe. — Ganz dieselben Gedanken bringt der Siracide 38, 16 ff. zum Ausdruck mit einer Uebereinstimmung selbst in Details, die hier noch überzeugender ist wie sonst wo. Ueber den Toten, heisst es dort, vergiesse Thränen und wie über ein groses Unglück beginne zu jammern und nach seiner Anordnung bekleide und bestatte seinen Leichnam und vergifs nichts bei seinem Begräbnis. Weine heftig und jammere laut und zeige Trauer, wie es sich schickt, einen Tag oder zwei wegen der üblen Nachrede¹⁾, dann aber tröste dich über dein Leid; denn aus allzuviel Trauer entsteht der Tod und Schmerzübermafs zerstört die Leibeskraft. Ueberlass deine Seele nicht dem verzweifelnden Schmerze, gieb der Trauer den Abschied und denke an's Ende. Vergifs nicht: es giebt keinen Rückweg zum Lichte, dem Toten nützt du nichts und dir schadest du; denke daran, sein Los ist auch deines: heute mir, morgen dir. Wenn der Tote zur Ruhe gekommen ist, bringe auch deine Erinnerung an ihn zur Ruhe und tröste dich über seinen Weggang.

Die angeführten Parallelen mögen genügen, um erkennen zu lassen, dafs die Schrift des Menander eine jüdische Spruchweisheit ist ganz in der Art von Proverbien und Jesus Sirach. Der Hauptnachdruck ist bei dem Beweise m. E. nicht darauf zu legen, dafs sich hier und da ein Spruch findet, der bis auf's Wort in jenen Schriften wieder begegnet, selbst nicht darauf, dafs der Text an einigen Stellen nur durch Rücksichtnahme auf ein hebr. Original sich erklären läfst²⁾, sondern auf die Gleichheit

¹⁾ Das Gewöhnliche waren nach Σ 22, 12 sieben Tage.

²⁾ Verwandt hiermit ist die Thatsache, dafs der Text sehr reich ist an Hebraismen, an die man aus den Psalmen und Proverbien gewöhnt ist; auch hierauf könnte man einen Beweis aufbauen.

in der ganzen Art des Denkens, des Empfindens und der Weltanschauung. Es findet sich kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien behandelt wird, und zwar in demselben Geiste. Hier wie dort dasselbe Wertlegen auf die Pflichten der Humanität als göttlicher Gebote, die hier wie dort in derselben charakteristischen Verbindung mit den äußerlichsten Klugheitsmaximen für das tägliche Leben erscheinen; hier wie dort dieselbe Gleichgiltigkeit gegen das Kultische in der Religion, ohne daß doch das spez. Jüdische irgendwie verdeckt würde; hier wie dort der Gedanke an die göttliche Vergeltung oder an die Nützlichkeit allen Ermahnungen und Warnungen zu Grunde liegend; hier wie dort dieselbe pessimistische Stimmung als dunkler Grundton, der durch den optimistischen Glauben an die schließliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in der *אחרית* nur schwach erhellt wird: eine solche totale Uebereinstimmung weist auf die gleiche geistige Atmosphäre, verrät eine gemeinsame Tradition, zeigt den Stempel der Schule.

Bei der Behandlung haben wir ein größeres zusammenhängendes Stück ausgelassen, nämlich S. 69 Z. 9 ff. (v. u.). Diese Verse lauten nach der Uebersetzung von Land etwa: »Den König ehren seine Großen, die Götter aber verunehren ihre eignen Pfaffen. Du sollst einen Priester, der seine eignen Götter verachtet, nicht trunken machen. Wenn du einen solchen gottlosen Priester in dein Haus ladest, segnet er dich, wenn er eintritt, und bei seinem Weggange murmelt er eine Verwünschung. Wenn du ihm Essen vorsetzt, so führt er die eine Hand zum Munde, mit der andern aber ergreift er die Speise und steckt sie in den Ranzen, um sie seinen Kindern mitzubringen. Einen Hund magst du mehr lieben als einen Pfaffen; denn wenn der Hund in deinem Hause etwas übrig läßt, läßt er's liegen, wenn aber der Priester Essen übrig läßt, nimmt er es seinen Kindern mit und mурrt noch obendrein.«

In dieser Uebersetzung des überlieferten Textes ist offenbar von heidnischen Priestern die Rede, freilich nicht wegen des Wortes **صاحب**, wie Land meint. Wenn aber dem so ist, dann wäre auch das angeredete Publikum kein jüdisches, sondern ein heidnisches — denn sich solche Verhältnisse zwischen Juden und heidnischen Priestern vorzustellen, wie sie andernfalls hier vorausgesetzt wären, wäre ungereimt — und ebenso wäre der Verfasser, der sich so für die Ehre der Götter ereifert, kein Jude, sondern ein Heide. Dem widerspricht aber auf's entschiedenste das Ergebnis, daß sich in unseren Sprüchen derselbe Geist und dieselbe Stimmung zeigt, wie in der jüdischen Proverbienlitteratur. Dies auf breiter Grundlage beruhende Resultat mit einer einzelnen Stelle aus den Angeln heben zu wollen, wäre offenbar nicht richtig. Dazu kommt, daß der überlieferte Text der Stelle nichts weniger als sicher ist, ebenso wenig wie derjenige der vorausgehenden Sprüche. Z. 11 (v. u.) ist die Aufforderung: lerne die Jägerei, offenbar sehr wunderlich und durch das Folgende nicht erklärt; ebenso ist der Gedanke: wenn du sie (d. h. doch wohl die **لحوم**) lernst, wirst du beweinen, was du nicht verloren hast — nichts weniger als einleuchtend. In dem fraglichen Text selbst kann offenbar die Uebersetzung: mache den Priester nicht trunken, nicht richtig sein; wozu läßt der Angeredete dann den Priester überhaupt ein? und warum soll er ihn gerade nicht trunken machen? In der nächsten Zeile ist der Text wieder verdorben, Land vermutet **ح** statt des unvollständigen **...ح**. Unter diesen Umständen kann von einer Gefährdung des obigen Ergebnisses durch diese Stelle keine Rede sein; es handelt sich nur darum, ob dieselbe auf Grund dieses Resultates verstanden keinen Sinn giebt, und da wir festen Boden unter den Füßen haben, dürfen wir auch etwas gewaltthätig verfahren.

Die Parallele: den König verehren seine Großen,

die Götter aber verunehren ihre Pfaffen — ist offenbar hinkend; man erwartet: den König verehren seine Grofsen, aber Gott verunehren seine Pfaffen; jener Sinn hätte durch die Setzung des Pluralis in der ersten Vershälfte leicht erreicht werden können. Die Worte sind eine Erinnerung an die Strafrede des Maleachi gegen die Priester, die den Namen Gottes verunehren, Mal. 1, 6 ff. Die Verunehrung besteht in diesem Falle darin, dafs sich die Priester beim Essen unanständig und gierig benehmen, wenn sie bei Gemeindemitgliedern zu Tische geladen sind. Dies Wertlegen auf den Anstand und die gute Sitte beim Gastmahl haben wir bereits früher als ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Spruchweisheit kennen gelernt; gerade vor der unanständigen Hast und der hungernden Gier, die nicht genug bekommen kann und nach allen Seiten die Hände ausstreckt, warnt der Siracide, Σ 34, 12 ff. Die Priester erscheinen offenbar ausgehungert an dem Tisch der wohlthätigen Gemeindeglieder; sie sind eine arme Gesellschaft, die von den milden Gaben, Einladungen u. s. w. der Gläubigen lebt und z. T. noch die Familie davon ernährt. In denselben Verhältnissen treffen wir die Priester beim Siraciden an. Er ermahnt die Gemeindeglieder zur Mildthätigkeit gegen die Priester. Wer ein gesetzestreuer Mann ist, heifst es Σ. 32, 1 f. bringt häufig Opfer dar, schlachtet שלם, wenn er die Gesetze hält; dankbar erweist sich, wer סלה darbringt, und wer milde ist, richtet eine תורה an erscheine nicht leer vor dem Herrn mit reichlichen Gaben preise den Herrn und mache die ראשית nicht klein. Bei jeder Gabe zeige ein freundliches Angesicht und gern weihe den מעשר; denn der Herr wird es dir vergelten, es dir siebenfältig wiedergeben. — Aus der Uebersetzung ist ersichtlich, dafs hier zu lauter Opfern aufgefordert wird, die ganz oder zum grofsen Theile dem Priester zu Gute kamen; die Opfer erscheinen als milde Gabe, ἐλεημοσύνη, die Gott belohnen wird.

Noch deutlicher redet Σ. 7, 29 ff. : mit ganzer Seele fürchte den Herr und erweise seinen Priestern Ehre; mit aller deiner Kraft liebe deinen Schöpfer, und laß seine Diener nicht im Stiche. Fürchte Gott und ehre den Priester und gieb ihm seinen Antheil, wie es dir von alters befohlen ist: das **אשם** Opfer und die **שוקהתרומה** und das **קדש** und die **ראשית**. Aus dieser Stelle geht hervor, daß die Priester — nicht etwa die Leviten — und zwar in Jerusalem! — zur Zeit des Sirach in Armut darboten und ganz von den milden Gaben der Gläubigen abhängig waren; in der zuletzt angeführten Stelle steht der Priester mit den bittenden **πτωχός** nicht auf einer Stufe — aber in einer Reihe¹⁾. Diese Zustände passen nun vorzüglich zur Erklärung unseres Textes; die wenig anständigen Manieren dieser verhungerten und verarmten Diener Gottes empfangen erst von diesen Verhältnissen ihre Erklärung und Bedeutung. Auch die Angabe: wenn er eintritt, segnet er dich, und wenn er fortgeht, murt er — erhält durch den Spruch Σ. 34, 23 f. erst volles Licht; dort heist es nämlich: **λαμπρὸν ἐπ' ἄρτοις εὐλογήσει χεῖλη, καὶ μαρτυρία τῆς καλλονῆς αὐτοῦ πιστῇ· πονηρῷ ἐπ' ἄρτῳ διαγογγύσει πόλις, καὶ ἡ μαρτυρία τῆς πονηρίας αὐτοῦ ἀκριβής.** — Die Verhältnisse, in denen die Priester bei Sirach leben, sind sehr wichtig; in späterer Zeit ist es, wie unser Text zeigt, nicht besser geworden, sondern eher schlechter.

Wenn sich so die soziale Lage der Priester bei Menander und Sirach vergleichen läßt, so ist doch unleugbar die Stellung unseres Verfassers zu der Priesterschaft eine andere als die des Jesus Sirach. Während dieser mit mildem Wohlwollen zur Unterstützung der Priester mahnt, gießt jener seinen Zorn und seine Verachtung über die-

¹⁾ Vgl. auch φ. Σαλ. 1, 8, 8, 12 ff. — Stellen, aus denen hervorgeht, daß man in jener Zeit vor den Makkabäerkriegen die kultischen Vorschriften sehr lax behandelte; daraus folgt, daß auch die Priesterschaft wenig geachtet war.

selben aus; sein Spruch verrät eine nichts weniger als freundliche Gesinnung gegen die Priester. Diese Tatsache ist insofern außerordentlich wichtig, als sie zeigt, daß das in Wirklichkeit vorgekommen ist, was man der Natur der Sache nach erwarten muß. Der Spruchdichter nahm ein ganz anderes Interesse an der jüdischen Religion als der Priester; diesem war natürlich der Kultus die Hauptsache, während der Schriftgelehrte dem Opfer wenigstens gleichgiltig gegenüber stand. Der religiöse Mittelpunkt war für den Weisen Gott fürchten, demütig sein, Gutes thun, dem Armen helfen — der Priester legte auf das streng eingehaltene Ceremoniell des Kultus das Hauptgewicht. Der Verfasser der Proverbien hat Raum zu allen möglichen Ermahnungen, die Aufforderung zur gewissenhaften Erfüllung der kultischen Pflichten treffen wir nur sehr selten. Anders scheint es nach den oben mitgetheilten Stellen mit dem Siraciden zu stehen. Sieht man indes genauer zu, so findet man, daß jene Aufforderungen durchaus in humanem Interesse geschehen und mit Eifer für den Kultus entfernt nichts zu thun haben; das Opfer ist ihm nichts anderes als eine Form der Unterstützung des bedürftigen Priesters; deshalb ermahnt er auch nur zu solchen Opfern, von denen der Priester etwas hat. Anderseits empfiehlt er da, wo es sich darum handelt, Sünden zu tilgen und Strafen abzuwehren, nicht etwa das Opfer, sondern ermahnt zur reuigen Umkehr, *μετάνοια* und zum demütigen Schuldbekenntnis, *ὁμολογία*, vgl. 17, 24. 25 ff. 18, 21. 21, 9 ff. In einer großen Lebensgefahr soll der Mensch vor allen Dingen erst gehörige Buße thun, dann mag er auch opfern, 38, 10 f. Das falsche Vertrauen auf die Menge der Opfer, als ob die Gottes Stimmung gegen den Uebelthäter zu ändern vermöchten, weist er auf das entschiedenste zurück, 7, 9 und besonders 31, 21—37. Der Kultus erscheint eigentlich auf dem Standpunkt des Weisen als überflüssig und ist nur durch die

Tradition geschützt¹⁾. Dafs jene grundsätzliche Verschiedenheit der Ausgangspunkte auch wirklich zum Ausbruch gekommen ist, beweist unsere Stelle, die von einer geradezu feindseligen Stimmung gegen den Priesterstand überhaupt zeugt; freilich richtet sich das Urtheil über die Priester nicht direkt gegen den Kultus, ist aber doch nur möglich aus einer Gesinnung heraus, deren religiöse Gefühle und Bedürfnisse nicht an den Kultus und seine Vertreter gebunden sind.

Ueber die Zeit der Abfassung unserer Schrift läfst sich bei der Allgemeinheit des Inhalts nichts Genaueres sagen; jedenfalls lebt der Verfasser in römischer Zeit und unter römischer Gerichtsbarkeit, wie S. 65 Z. 14f. die Bekanntschaft mit dem Gladiatorenwesen und die Erwähnung der Kreuzesstrafe für den Diebstahl S. 70 Z. 8 beweist. Merkwürdig, wie sich sonst die Verhältnisse konserviert haben; man glaubt in dieser Hinsicht fast noch auf demselben Boden zu stehen wie im Siraciden. Im Uebrigen zeigt die Weisheit des Menander — denn man hat gar keinen Grund, diesen Namen anzuzweifeln — ganz den Charakter z. B. des Spruchbuches. Größere Zusammenhänge trifft man selten, die Uebergänge sind abrupt. Der Inhalt der einzelnen Sprüche geht ganz auf das tägliche Leben, ist durch und durch praktisch; von Schwung, Wärme des Gefühles und Spekulation zeigt sich keine Spur, in charakteristischem Gegensatze zu Prov. 1—9 und Jesus Sirach, wo die Spekulation über die weltschaffende Weisheit als πάντων τεχνῆς eine große Bedeutung hat. Durch das Fehlen dieser Idee tritt die oft trivial verständige Nützlichkeitslehre dieser Sprüche um so greller hervor. Ebenso wenig zeigt sich eine be-

¹⁾ Darin liegt, dafs die Schriftgelehrten sehr wohl in der ungesetzlichen Verunreinigung des Opfers, φ. Σαλ. 1, 8. 8, 12 ff., einen fluchwürdigen Frevel sehen können, den Gott durch die syrische Not bestraft.

sondere religiöse Wärme bei dem Verfasser oder ein stark hervortretendes Nationalitätsbewußtsein; man vgl. z. B. die Weisheit des Siraciden, so merkt man den großen Abstand in dieser Hinsicht¹⁾. Ein weiterer Unterschied von dem Siraciden besteht in der Stellung zur Priesterschaft und zum Kultus, worüber bereits oben gehandelt ist. Vielleicht darf man auch sagen, daß in unserem Weisheitsbuch der Antrieb zum Erwerb in einer Weise hervortritt, die mit der Stellung des Siraciden in dieser Frage nicht übereinstimmt. — Eine Eigentümlichkeit der Spruchlitteratur, die gerade in unserer kleinen Schrift hervortritt, ist die Beobachtung, daß über wichtige Fragen oft ganz verschieden geurteilt wird. So erscheint der Reichtum einerseits als Gottesgabe, andererseits wird er von emsigem Fleiße abhängig gemacht. Das ist nun freilich kein reiner Gegensatz, anders nimmt sich schon im Munde unseres Verfassers das Lob der Ruhe und Sorglosigkeit neben dem oft wiederholten Antreiben zur angestrengtesten Arbeit aus. Ein schwer vereinbarer Gegensatz in der Gesinnung ist es ferner, wenn auf der einen Seite zur Mildthätigkeit, zur helfenden Liebe an dem Armen und Gefallenen aufgefordert wird, und dann wieder ein Rat gegeben wird, der das raffinierteste Rachegeleüste befriedigen soll (S. 67 Z. 4 ff.). Ein offener und unleugbarer Widerspruch aber tritt in der Lebensanschauung des Verfassers zu tage: einerseits findet sich bei ihm die Bezeichnung חיים und מוֹת für das höchste Gut und das schlimmste Uebel, schreibt er S. 71 Z. 22 den Satz: besser ein Tag unter der Sonne als hundert Jahre in der Scheol — andererseits zeigt er den trübsten Pessimismus, ist ihm das Leben eine Kette von Mühen und Sorgen, hier und da von einer kleinen Freude durchbrochen,

¹⁾ Ob Σ 33, 1—13. 36, 16—22 echt ist, erscheint mir sehr fraglich; der Inhalt weist in die Zeit der syrischen Bedrückung.

preist er den Tod als die Befreiung von all dem Elend und Jammer. Nun lassen sich ja freilich diese Widersprüche durch allerhand Zwischengedanken einander näher bringen und die alten חכמים haben selbst schon z. T. diese Verbindungslinien gezogen; aber der Eindruck läßt sich doch nicht abweisen, daß diese verschiedenen Gedanken auf verschiedenem Boden gewachsen sind. Die חכמה ist eben in erster Linie mit eine Tradition, ein Erbe früherer Geschlechter, לקח, παράδοσις τῶν πατέρων, und es ist ja eine Eigentümlichkeit der Tradition, daß in ihr die größten Gegensätze friedlich neben einander schlummern.

Der Verfasser unseres Buches war nach der Ueberschrift ein חכם, eine Bemerkung, die durch den Inhalt vollkommen bestätigt wird. Die חכמים, wie der gewöhnliche Titel in der Spruchlitteratur lautet, bildeten einen streng abgeschlossenen Stand, der ebenso seine bestimmte Lebensaufgabe und Berufsarbeit hatte, wie z. B. der Bauer, oder der Zimmermann, oder der Schmied u. s. w.; sie erwählten nämlich das Studium des »Gesetzes«, d. h. der Bibel, zu ihrer Lebensaufgabe. Sie sinnten und denken über das Gesetz nach und weisen in dem Gang der heiligen Geschichte das Walten der göttlichen σοφία auf, die es dem Frommen schließlic immer wohl ergehen läßt und den Gottlosen am Ende immer bestraft. Die sogenannte Σοφία Σαλωμῶνος ist z. B. zum großen Teil weiter nichts als eine Paraphrase an der Hand der Bibel über dies Thema. Die Personen der heiligen Geschichte, Kain und Abel, Abraham, Isaak und Esau, Joseph u. s. w. und im höchsten Sinne das Volk Israel selbst, gelten als Typen für den Frommen und den Gottlosen; an ihren Lebensschicksalen weist man die κρίματα Gottes nach, daß der Herr schließlic immer Recht hat, Σ 44 ff., vgl. 4 Macc. 18, 9 ff. Das Gebiet ihres Unterrichtes umfaßte aber nicht nur solche theologischen Fragen, sondern auch ganz ge-

wöhnliche profane Regeln des Anstandes und der guten Sitte, speziell Vorschriften über das Benehmen beim σὺν-δειπνον und συμπόσιον, wie es Ceremoniell und Mode vorschrieben. Besonders legten sie Wert darauf, ihren Zöglingen die nötige Klugheit und Bildung beizubringen, die im Verkehr mit den Großen unerläßlich ist, als demütige Bescheidenheit, kluge und gewandte Antwort zu seiner Zeit, weises Schweigen, wo es not thut — alles Eigenschaften, die beim mündlichen Unterricht gewiß noch viel mehr spezialisiert wurden, als es in den erhaltenen Schriften der Fall ist. Nach Σ 8, 8 ff. — vgl. bei Menander S. 65 Z. 9 ff. — scheint es fast so, als ob diese Vorbereitung zum Hofdienst der wichtigste Teil ihres Unterrichtes gewesen wäre; die Gefahr des freien Wortes und den Wert des Schweigens hatte man bei der Oeffentlichkeit des Lebens unter einer argwöhnischen heidnischen Fremdherrschaft kennen gelernt. In der Behandlung, scheint es, war zwischen diesen profanen Gegenständen und den religiösen kein großer Unterschied — beide wurden in demselben Geiste nüchterner Verständigkeit und empfehlender Eindringlichkeit vorgetragen, beide gehörten zur Vollkommenheit des Gerechten, die ihm Nutzen bringt vor Gott und den Menschen. — Die Vorträge über diese Themata hießen διηγήσεις, διηγήματα auch θεῖαι διηγήσεις, weil sie auf dem Grunde der θεῖαι γραφαί ruhten. Der Kern dieser längeren Erörterungen wurde in den παροιμίαι oder παραβολαί zusammengefaßt, die den Hauptgedanken in der üblichen Spruchform enthielten oder im einzelnen spezialisierten. Man legte Wert darauf, den Inhalt in einer das Nachdenken reizenden, rätselhaft dunkeln und knappen Form zu präzisieren, daher solche Sprüche auch ἀνιγμاتا genannt werden. Die παροιμίαι geben also das Resultat des Studiums über die heilige Schrift wieder und zwar mit der Anwendung auf das tägliche Leben; denn die Rücksicht auf die praktische Anwendbarkeit der

Gedanken war der durchschlagende Gesichtspunkt bei dem Studium: was gut und böse, nützlich und schädlich sei, was Leben und Tod bringe, darauf kam es an. Im Mittelpunkt steht die Erfüllung der humanen Pflichten der Menschlichkeit, Beobachtung des kultischen Ceremoniells erst in zweiter und letzter Linie. Ihre ideale Einheit hatten die überaus mannigfaltigen Sprüche darin, daß sie aus dem Studium der heiligen Schrift, in der die göttliche Weisheit redet, gewonnen sind, also selbst חכמה sind. — Daneben war ein Hauptthema der Schriftgelehrten der bereits durch die Bibel an die Hand gegebene Nachweis der göttlichen Herrlichkeit in der Natur, daß auch in ihr die göttliche σοφία wirke, die zweckmäßige und weise Einrichtung des Kosmos, Σ 39, 16 ff. Durch die Verbindung dieser beiden Gedankenreihen entstand das hypostatische Gebilde der weltschaffenden Weisheit, die in Prov. 1—9 und beim Siraciden eine Rolle spielt. Daß diese speculative Idee zusammengesetzt ist, geht aus Σ 24 hervor. — Einen ebenso großen Einfluß auf die Spruchdichter wie die heilige Schrift, der man ziemlich als einem abgeschlossenen Ganzen gegenüberstand, hatte die lebendige Tradition der Schule. Da die »Weisen« einen Stand für sich bildeten, so entwickelte sich bald eine Ueberlieferung, die vom Lehrer auf den Schüler überging und ein großes Ansehen genoß. Dieser Einfluß der Schultradition tritt in den behandelten Schriften so stark hervor, daß die Individualitäten der Verfasser mehr oder weniger verschwinden: am individuellsten ist Jesus Sirach, am wenigsten persönliche Eigentümlichkeit zeigt Prov. 10 ff. Wie sehr man sich bewußt war, das Erbe der Vergangenheit weiter zu pflegen, läßt sich aus zahlreichen Stellen bei Sirach und aus Prov. 1—9 belegen. — Philosophen sind demnach die jüdischen σοφοί nicht; sie haben wohl eine Menge Themata, aber im Grunde nur ein Problem, das Glück der Gottlosen und die göttliche Gerechtigkeit. Dies

Problem wird wohl lebhaft empfunden, aber selten klar erkannt und herausgestellt, und nirgend eigentlich ernstlich die Lösung in die Hand genommen. Es ist der Boden, aus dem ihre Weisheit entspringt, es ist das Meer, in das sie zurückfließt: kein fester Ausgangspunkt, kein bestimmtes Ziel, und darum auch kein Fortschritt in den Gedanken. Die Frage wird in allen Einzelheiten breit dargelegt und exemplifiziert, aber schließlic immer wieder mit demselben traditionellen Troste zurückgewiesen und zum Schweigen gebracht. Kann man das überhaupt ein »Problem« nennen? ein philosophisches ist es sicher ebenso wenig wie seine Behandlung. — Dazu kommt, daß die Spruchform die logische Entwicklung eines Themas nicht zuläßt: der Maschal ist gut für geistreiche Einfälle und Aphorismen, aber nicht gemacht für einen philosophischen Gedankenautbau, wo eins aus dem andern folgt und man keine Fuge wahrnehmen darf; jeder Spruch ist ein Gedanke für sich, bis zum nächsten ist immer ein Sprung. — Später jedoch, scheint es, wurden die σοφοί mit der Darstellungsart und den Formeln der griechischen Philosophie bekannt und eigneten sich — mit Aufgeben der unbequemen Spruchform — ein gewisses philosophisches Kolorit an. So ist z. B. 4 Macc. ein philosophischer Traktat über die Frage: εἰ αὐτοδέσποτος ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, die nach Weise der חכמים an Beispielen aus der heiligen Geschichte — für den Verfasser von 4 Macc. ist das die Makkabäerzeit bereits — erläutert und beantwortet wird. In dieser Abhandlung ist der jüdisch-nationale Geist eine merkwürdige Verbindung mit der Terminologie der heidnischen Philosophie eingegangen¹⁾; der Verfasser ist sich bewußt, zu »philosophieren« und steht doch in vielen Punkten auf dem Boden der jüdischen »Weisen«. In der älteren Weisheitslitteratur läßt sich m. E. ein griechischer Einfluß kaum nachweisen.

¹⁾ Der griechische Einfluß erstreckt sich aber nicht nur auf die Form.

Der Stand der חכמים, bei Sirach neben σοφοί auch πρεσβύτεροι genannt, oder ἀρχαῖοι, πατέρες¹⁾, γέροντες, γραμματεῖς — denn die Identität der σοφοί und der γραμματεῖς geht aus Σ 38, 24—39, 11 deutlich hervor und besondere »Schriftgelehrte« haben neben den eben gezeichneten ח keinen Raum — war in der Zeit des Siraciden außerordentlich angesehen. Von Haus aus gewiß gewöhnlich nicht unvermögend, hatten sie sich durch Reisen in fremde Länder einen weiten Gesichtskreis und eine nicht gewöhnliche Bildung erworben, die ihnen im Verein mit einer klugen Zurückhaltung und einem bescheidenen Auftreten zu den höchsten Kreisen Zutritt verschaffte. Dabei blieben sie durch und durch Nationaljuden, die von dem zu ihrer Zeit eindringenden Griechentum nichts wissen wollten²⁾ (Σ 41, 8 ff. Psalmen Salomons!)³⁾; sie waren die Führer der geistigen Kultur, die Litteraten und Vertreter eines außerordentlich reichen Schrifttums (Eccl. 12, 11 ff.) — sie verfassten nicht nur Weisheitsbücher, sondern dichteten auch Psalmen; bei weitem das Meiste und das Bedeutendste der aus jener Zeit erhaltenen Litteratur stammt aus ihren Kreisen —, die Erzieher ihres Volkes. Die einflußreichen Aemter in der Rechtspflege wurden gewöhnlich von den schriftgelehrten und gesetzeskundigen »Weisen« verwaltet, in verwickelten juristischen Fragen waren sie die Ratgeber, daher sie im N. T. auch νομικοί, νομοδιδάσκαλοι oder ἐδηγγοί, καθηγγηταί (מורים Prov. 5, 18), διδάσκαλοι (מלמדים Prov. 5, 13) heißen. Das Wort eines angesehenen Weisen wurde von der Gemeinde und ihren

¹⁾ Auf diesem Ehrentitel beruht die durchgehende Anrede des Lesers als כִּי in den Sprüchen und der väterliche Ton in den Ermahnungen.

²⁾ Die Ἀσδαῖοι der Makkabäerzeit sind die Leiter und Häupter der nationalen Partei; Ἀσδαῖοι = γραμματεῖς nach I Macc. 7, 12 ff. u. s.

³⁾ Daß diese Liedersammlung in die Makkabäische Zeit gehört, hoffe ich in einer anderen Arbeit zeigen zu können.

Häuptern (μεγιστᾶνες) respektiert und sein Name erbte sich mit seinen Sprüchen auf ferne Geschlechter fort, Σ 38, 24—39, 11. 10, 1—5. Unter solchen günstigen Verhältnissen entwickelte sich in den Kreisen der 'Π frühzeitig ein hohes Standesbewußtsein; sie waren überzeugt, das höchste Los des menschlichen Lebens gezogen zu haben: alle andern Stände arbeiten mit ihren Händen, ihr Beruf ist es, Tag und Nacht über dem Gesetz des Herrn zu sinnern und über seine wunderbaren Wege nachzudenken. Der Stolz auf ihren Beruf spiegelt sich wieder in der hohen Schätzung der Weisheit als des Höchsten, das dem Menschen zu teil werden kann. Zwar besitzt jeder diese σοφία in praxi, der ein φοβούμενος τὸν θεὸν ist, aber das διανοεῖσθαι ἐν νόμῳ Κυρίου, das ἀσχοληθῆναι ἐν προφητείαις, das ἐκζητεῖν ἀπόκρυφα und wie die Ausdrücke Σ 39 alle heißen, ist doch ihre spezielle Aufgabe. Dieser Standesstolz der 'Π, der auf der Ueberzeugung von dem Werte ihrer Beschäftigung beruht, tritt besonders Σ 38, 24 ff. 39, 1 ff. zu tage, — von geistlichem Hochmuth ist der Siracide noch fern, 25, 10 f. —

Gegen die hervorragende gesellschaftliche Stellung, die die Weisen einnahmen, sticht das niedrige Los der Priester sehr bedeutsam ab. Während auch der arme Weise an der Tafel der mächtigsten und hervorragendsten Männer ein gern gesehener Gast ist, muß der Priester froh sein, wenn er seine unwillig gezahlten Abgaben erhält und leidet oft genug Mangel am Nötigsten, so daß der Weise wohlwollend seinen Einfluß verwendet, um seine Not zu lindern. Der Weise angesehen, der Priester unbeachtet, der Weise von feinen gesellschaftlichen Manieren und weiter Bildung, der Priester heruntergekommen und ungebildet, der Weise schriftstellerisch thätig in einer bedeutenden Litteraturgattung, der Priester beschränkt und interesselos — diese Gegensätze der beiden Stände bilden die charakteristische Signatur der Zeit.

**Die Josephsgeschichte,
mit den Büchern Ester und Daniel verglichen.**
Von Dr. Ludwig A. Rosenthal.

Seit Jahren war mir eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Josephsgeschichte (Genesis 37—50) und dem Esterbuche und Daniel aufgefallen. Unwillkürlich und ungesucht mehrten sich die Vergleichspunkte, und die weitere Untersuchung bot mir eine überraschende Bestätigung des Geahnten, es kam bei dem bewußten Nachspüren noch eine Fülle von Einzelbeobachtungen hinzu.

In Ester und Daniel wird man sich über spät-hebräische und chaldäische, selbst aus dem Griechischen in's Persische und Hebräische übergegangene Wendungen nicht wundern. Sie gehören ebenso nothwendig zum Tone jener in Babel und Persien spielenden Bücher, wie sie in die Josephsgeschichte grundsätzlich nicht hineingehören. Dieses fremde Sprachgut scheidet also aus dem Vergleiche aus, ohne denselben zu hindern, zumal in der Josephsgeschichte, wenn auch in geringerem Maasse, an seiner Stelle ägyptische Bezeichnungen vorhanden sind. Auch dafs einzelne Theile in Ester den Satzbau der Chronik und des Esra an sich tragen, setzt nicht in Verwunderung und liegt ganz im Wesen der Sache.

Wenn es Ester I, 3 heifst: עשה משתה לכל שריו ועבדיו und Gen. 40, 22 ויעש משתה לכל עבדיו und Dan. 5, 1 עבד

לחם רב לרברבניהו, so wird man darin noch nicht viel finden; Gastmähler sind an Königshöfen nichts Auffallendes. Läßt sich's aber so ganz übersehen, daß an beiden Stellen die Diener סריסים heißen? Weder Gen. 12, 10—20, noch an den anderen Stellen, wo die Stammväter mit Höfen in Beziehung kommen, auch nicht während des Auftretens Mosis vor Pharao finden wir סריסים, nur bei Joseph. Es ist doch eine merkwürdige Uebereinstimmung, wenn auf Joseph die Frau des Potiphar einredet, auf Mordechai die Diener des Haman, und es bei ersterer (Gen. 39, 10) heißt: ויהי כדברה אל יוסף יום ולא שמע ויהי כאמרם (Est. 3, 4) (Keri) ואליה, und bezgl. Mordechai's (Est. 3, 4) ואליו יום ויום ולא שמע אליהם. Bei den Berathungen, die in beiden Erzählungen vorkommen, heißt es nach Memuchans Rede (Est. 1, 21) ויטב הדבר בעיני המלך והשרים, und als Joseph die Träume Pharao's gedeutet und ihm seine Pläne entwickelt hat, dort ganz ebenso (Gen. 41, 37). Dazu halte man שפר קדם דריוש Dan. 6, 2. Es rathen die Hofpagen nach Vasti's Entfernung (Est. 2, 3) ויפקד המלך ויקבצו (35) ויפקד פקידים על הארץ . . . ויקבצו (Gen. 41, 34).

Im Buche Daniel, das wir hier etwas aus den Augen verloren haben, begegnet uns ein gewisser Aspenaz, der, wenn auch nicht Mädchen, so doch Jünglinge טובי מראה (Dan. 1, 4) an den Hof zu bringen hat, die מזרע המלוכה sind (Dan. 1, 3), wie Ester aus dem Hause des Bejaminiten Kis (Est. 2, 5) stammt. Als sie sich weigern, von der Kost des Hofes zu essen, fürchtet der Beamte, ihre Angesichter würden זועפים (Dan. 1, 10) dem Könige erscheinen, wie Joseph die beiden Kämmerlinge im Kerker auch gerade זועפים (Gen. 40, 6) findet. Als aber die jüdischen Jünglinge dem König vorgestellt werden, wie die Jungfrauen dem Ahasverus, da findet man trotz der Pflanzenkost מראהם טוב ובריאי בשר (Dan. 1, 15) was sehr stark an die fetten Kühe in Pharao's Traum erinnert,

אברתי אברתי. Juda sagt (44, 34) zu Joseph, da er Benjamin in höchster Gefahr glaubt:

כי איך אעלה אל אבי
והנער איננו אתי
פן אראה ברע
אשר ימצא את אבי

In ganz gleichem Satzbau spricht Ester in ähnlicher Lage (Est. 8, 6):

כי איככה אוכל וראיתי
ברעה אשר ימצא את עמי
ואיככה אוכל וראיתי
באברן מולדתי.

(Statt des zweiten ואיככה könnte פן אראה bei Ester, statt des פן bei Juda das איך oder ואיככה gesetzt worden, ohne dafs der Sinn verändert würde.)

Da mir Daniel nur als drittes Glied in der Kette des Vergleichs dienen kann, so komme ich erst hier dazu, die oben noch nicht erwähnten Wahrnehmungen — sie hätten sich ohne Verwirrung dort nicht anbringen lassen — nun anzuführen. Dem Gastmahle des Ahasverus entspricht das Gelage Belsazars (Dan. 5), das er לרברכנוהי אלף bereitete, wobei לקבל אלפא חמרא שהה, wozu Est. 1, 3 ff. besonders v. 8 zu beachten ist. Den Trinkgefäßen Susa's (Est. 1, 7) stellen sich Belsazars Tempelgefäße (Dan. 5, 2) gleich. In Susa (Est. 1, 9) begeht Vasti, getrennt von den Männern, ihr Fest im Frauenhause, und auf des Königs Befehl (Est. 1, 11) kommt sie nicht zu den Männern; in Babel zechen der König, seine Fürsten und Weiber zusammen (Dan. 5, 3), und die Königinmutter betritt das Festgemach (ib. v. 10), um Belsazar zu ermuthigen und auf Daniel aufmerksam zu machen. In Susa werden im Rausche Entschlüsse gefasst (Est. 1 10) והמלך בין כטוב לב המלך (vgl. 3, 15) ebenso bei Belsazar (Dan. 5, 2) בלשאצר (והמן ישבו לשהות) אמר בטעם חמרא.

Wie Mordechai בשער המלך (Est. 2, 21 u. öfter), so

befindet sich Daniel בחרע מלכא; Pharao sagt zu Joseph (Gen. 41, 15) חלום חלמתי ופחד אין אתו ואני שמעתי עליך (Gen. 41, 15), und fast wörtlich ebenso Bel-sazar zu Daniel (Dan. 5, 15f.) ולא כהלין פשר מלהא להחוייה. ואנא שמעת עליך די תוכל פשרין למפשר (הלוא לאלהים פתונים Gen. 40, 8) und den Pharao (ib. 41, 16) (אלהים יענה את שלום פרעה) auf Gott hin — die Unruhe des Pharao und des Nebuchadnezzar wird mit demselben Ausdrücke (Gen. 41, 8) וחפסם (וחפסם רוחי v. 3, Dan. 2, 1) רוהו, Dan. 2, 1) bezeichnet —, so sagt auch Daniel (v. 28) ברם איתי אלה בשמיא נלה רזין (v. 28) und weiter ויהודע למלכא נבוכדנצר מה די להוא (Gen. 41, 25 vgl. v. 28). Nach der Deutung lobt Pharao den Joseph als איש אשר בו רוח אלהים (ib. 38), und so sagt die Königinmutter von Daniel (Dan. 5, 11): איתי גבר במלכותך די רוח אלהין קדישין בה, wie es der König (v. 14) wiederholt.

Wollen wir noch an einander anklingende Einzelheiten erwähnen, so fällt die ähnliche Art auf, mit der Daniel und Mordechai in die Erzählung eingeführt werden. Letzterer mit den Worten (Est. 2, 5f.): איש יהודי אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנצר (Dan. 1, 1ff.) Daniels Gefangennehmung zusammen mit dem Falle Jojakims vor Nebuchadnezzar erwähnt, und Belsazar sagt ganz ähnlich (ib. 5, 13): אנהא הוא דניאל די מן בני גלותא די יהוד די היתי מלכא אבי מן יהוד. Wie Joseph und Mordechai, so wird auch Daniel von Nebuchadnezzar begünstigt (Dan. 2, 48) והשלטה על כל מדינת (Est. 8, 15) neben anderen herrlichen Gewändern Byssus wie Joseph, und Purpur, wie Daniel, und Letzerem wird, wie Joseph (Gen. 41, 42), auch eine goldene Kette um den Hals gelegt (Dan. 5, 29) והלבשו לדניאל ארגונא והמינכא די דהבא, על צוארה, und auch der Ausruf seiner Herrlichkeit fehlt nicht so wenig והכרוזו עלוהי די להוא שליט חלהא במלכותא

wie bei Joseph und Mordechai. Um die Aehnlichkeit noch mehr zu bekunden, führen wir נדרה שנת המלך (Est. 6, 1), außerdem וּשְׁנָתוֹ נְהִיְתָה עָלָיו (Dan. 2, 1) an und וְשִׁנָּה נְדָה עָלָיו (ib. 6, 19; und was die Unabänderlichkeit des mit dem königlichen Ringe besiegelten Gesetzes anbelangt (Est. 8, 8), so findet sich's auch im Daniel (ib. v. 16) לֹא לְהַשְׁנִיָּה.

Was nun, wenn man von den Aehnlichkeiten in der Sprache absieht, die geschilderten Verhältnisse anbelangt, so konnten wir schon oben gelegentlich verschiedene gleiche Züge anführen. Allen drei Erzählungen liegen nichtjüdische Hofverhältnisse zu Grunde, die Helden derselben kommen als Gefangene in die betreffenden Länder, falsche Anklagen schürzen sowohl bei Joseph, als auch bei Mordechai und Daniel den Knoten — bei letzteren beiden wegen Versagung der Kniebeuge und der Verehrung von Menschen — und wenn im Daniel Könige in traumvollen und schlaflosen Nächten uns so recht zum Tone des Ganzen zu gehören scheinen, so wendet sich das Blatt für Mordechai, als Ahasverus die Nacht durchwacht, und für Joseph gelegentlich der Träume Pharaos. Joseph, wie Daniel werden in Gruben geworfen; zwei Kämmerlinge als Verschwörer stehen bei Pharao, wie Ahasverus unter Anklage, und beidemale dient gerade dieser Umstand zur Erhebung derjenigen, die sich augenblicklich in schlimmer Lage befinden.

Räthselhaft ist das Verhalten Josephs seinen Brüdern gegenüber; die Zwecke, die er mit ihnen hat, können nur nach langem Nachdenken gefunden werden. Räthselhaft ist aber auch die Art und Weise, wie Ester für ihr Volk auftritt, da sie den Hauptfeind desselben mit einlädt und damit zu seiner weiteren Erhebung unbewußt beiträgt; auch hier löst nur ein genaues Bedenken der Verhältnisse das Räthsel. Zwei Gastmähler mit Haman bei Ester zwei Reisen der Brüder Josephs nach Egypten; beidemale

hätte sich auf den ersten Blick der Haupterfolg einfacher erzielen lassen.

Uebrigens ist diese erstaunliche Gleichheit der drei biblischen Stücke von jeher, wenn nicht mit Bewußtsein erkundet, so doch unbewußt empfunden worden.

Schon die Verfasser der Zusätze der Septuaginta scheinen eine solche Aehnlichkeit geahnt zu haben, da Haman in den Briefen »Vater des Königs« genannt wird, wie Joseph sich selbst bezeichnet. Die Grube Daniels war voll Schlangen und Scorpionen — die Rabbinen vermuthen das Gleiche von Josephs Cisterne, »in der kein Wasser war«. Belsazar entweicht die Tempelgefäße — also nach dem Targumim auch Ahasverus bei seinem Gastmahle. Ja, das Bestreben, in den alten Ereignissen Hinweise auf die späteren zu finden, hat dazu geführt, im Midrasch Ester (S. 92 d) eine ganze Reihe derartiger Stellen, auf Ester und Joseph bezüglich, neben einander zu stellen. Raschi vergleicht in der Tamarerzählung משלוח חרשים mit משלוח מנות. und Ibn Esra בית הסהר mit der darauf folgenden Erklärung מקום אשר אסורי המלך אסורים weist auf ähnliche Stellen des Esterbuches hin, wo fremdsprachliche Ausdrücke sofort in's hebräische übertragen werden. So sind diesen Erklärern unbewußt da, wo sie Belege für ihre Behauptungen suchten, diese beiden Erzählungen in den Sinn gekommen.

Hier hätten wir also einen Beleg dafür vor uns, daß man für die Darstellung späterer Verhältnisse, weil die Sprache nicht mehr lebendig war, die Erzählungen der alten Bücher der Bibel zum Vorbild genommen hat.

Klagelieder 5, 9.

Von Georg Beer, Breslau.

Klagld. 5, 9 מִפְּנֵי חָרֶב הַמִּדְבָּר hat bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung gefunden.

Von den alten Versionen liest

G ἀπὸ περισσώπουτος ὁσμεφαλᾶς ἤδη ἐρήμου wie M.;

T קדם קטול דחרבא דאחי מן סטר מדברא מן כן vielleicht
ממדבר;

P u. מִן מַחֲסֵי מִדְבָּר וְחַמְסֵי.

V a facie gladii in deserto als ob sie במדבר
vor sich gehabt hätten.

F. Baethgen in Kautzschs Heil. Schrift übersetzt
Vers 9:

»Mit Gefahr unseres Lebens holen wir unser Brot
[voller Angst] vor dem Schwerte der Wüste.«

Was soll aber das »Schwert der Wüste« sein?

M. Löhr, Klagld. d. Jerem., Götting. 94 z. St. möchte
mit Matthes u. Dyser. חָרֶב »Hitze« für חָרֶב »Schwert«
lesen. Aber in der Umgegend von Babylon, wo nach L.
der Dichter mit den Deportierten sich aufhält, herrscht
kein mörderisches Tropenklima.

Die Stelle ist augenscheinlich verderbt, läßt sich
jedoch durch eine ganz unbedeutende Veränderung (ו für ה)
wieder richtig herstellen. Man lese

(bzhw.: מִפְּנֵי חָרֶב וּמִדְבָּר) (ומדבר)

d. i. vor dem Schwert und der Pest.

Die Verbindung »Schwert« und »Pest« (als Drittes
daneben oft noch »Hunger«) ist im A. Test., besonders
bei Jeremia (z. B. 14, 12. 21, 7. 27, 13. 34, 17), mit dessen
Sprachgebrauch der der Klagelieder viel Verwandtes hat,
ziemlich häufig.

Threni 2, 13.

Im ersten Heft dieser Zeitschrift vom Jahre 1895 (S. 146) schlägt Praetorius zu Threni II, 13 statt des אַעֲרוֹךְ, welches im Anschluß an den Griechen in einer gezwungenen und dem Zusammenhang nicht angemessenen Bedeutung aufgefaßt werde, die Besserung »מָה עוֹדְךָ? Was bist du noch! (d. h. du bist so gut wie nichts mehr)?« vor. Dafs diese Aenderung dem Context gut gerecht würde, ist unzweifelhaft, doch scheint mir מָה עוֹדְךָ in der Bedeutung »was ist noch von dir übrig?« nicht ohne sprachliche Bedenken zu sein.

Näher liegt doch wohl mit Umsetzung des ו und ר und Schreibung eines ר für ר die Lesung: מָה אֶעְרוֹךְ »was soll ich zur Vergleichung oder zum Trost dir vorlegen?« oder geradezu: »was soll ich dir vergleichen?« Die bekannte Stelle Jes. 40, 18 bietet ja ebenfalls ערך und דמה in unmittelbarer Verbindung, vgl. außerdem Ps. 89, 7. 40, 6. Hiob 28, 17. 19.

J. Meinhold.

Threni II, 6a.

In connection with Prof. Praetorius' happy suggestion (*Zeitschrift* XV p. 145) to read at the beginning of this difficult verse

וַיַּחֲמֹם בְּנֶפֶן אֲשָׁכְלוֹ

I would like to suggest that by taking the first מוֹעֵד as an abbreviated term for אֹהֶל מוֹעֵד and here applied — somewhat as in ψ 74, 4 — to the temple, the difficulty vanishes and we would have in the words שָׁחַת מוֹעֵד (forming the shorter half of the *kinâ* stanza) the explanation of the metaphor implied in וַיַּחֲמֹם בְּנֶפֶן אֲשָׁכְלוֹ. It may be noted that in II, 1 the temple of Jerusalem is referred to in the post-exilic expression יְהוּדָם-רִנָּתוֹ; and in further justification of taking *Mô'ed* also as a poetic term for the temple, we may point to the phrase מוֹעֲדֵי-אֵל ψ 74, 8¹) for 'synagogues'. The Jewish commentator *Rashi* seems to have had this explanation in mind in interpreting מוֹעֵד as 'the holy of holies'. By accepting the interpretation proposed, we would have מוֹעֵד used in this chapter in no less than three different nuances

(1) temple (v. 6^a)

(2) festival in general (v. 6^b)

(3) יוֹם מוֹעֵד (v. 7. c) — some specific festival perhaps Passover, as the Targum — יוֹמָא דַּפְסַחָא — suggests.

Morris Jastrow jr.

¹) In general ψ 74 bears a strong resemblance to the 2^d chapter of *Threni*, as Löhr in his commentary (1894, pp. 5—10) has recognized.

חֵבֵר = εἶνος.

In Nr. 14 der »Christlichen Welt« habe ich den Satz aufgestellt, dafs $\alpha\iota \epsilon\theta\eta\iota\chi\alpha\iota$ Mt. 6, 7 (5, 47. 18, 17) = $\alpha\iota \lambda\omicron\iota\pi\omicron\iota$ Lc. 11, 2 (im Codex D) = חֵבֵרִים seien, »die Volksgenossen«, wie sich die Pharisäer nannten. Ich habe diese Gleichung durch die Thatsache gestützt, dafs der hebräische Stamm חֵבֵר Hiob 40, 30 durch εἶνος, Dan. 7, 20 durch λοιπος (ἄλλος) wiedergegeben werde. In Nr. 15 der gleichen Zeitschrift hat Wrede diese Gleichung angefochten, mit Gründen, auf die ich hier nicht einzugehen brauche. Sie wird trotz seines Einspruches richtig sein und hat eine gröfsere Tragweite, als ich damals sah. Sie entscheidet auch eine viel umstrittene Frage der jüdischen Numismatik.

Die Münzen des Johannes Hyrcanus — und analog auch die seiner nächsten Nachfolger, s. Schürer² 1, 212 — tragen die Aufschrift

יהוחנן הכהן הגדל וחֵבֵר היהודים
oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חֵבֵר היהודים.

Schürer sagt a. a. O.: Die Lesung des vorletzten Wortes ist streitig. Wahrscheinlich ist zu lesen cheber hajjehudim und unter cheber (wörtlich: Gemeinschaft, Genossenschaft) wird nicht sowohl die γερουσία, als vielmehr die gesamte Volksgemeinde zu verstehen sein. In einer Anmerkung stellt Schürer die zum Teil recht seltsamen früheren Deutungen zusammen und begründet die seinige, die auch von Cavedoni, Hitzig, Reufs, Merzbacher geteilt wird.

Dagegen schreibt Wellhausen in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte (1894 S. 236) zur Begründung seiner Uebersetzung: »Collegium« der Juden:

»Dafs חֵבֵר so viel wie סֹדֵר ist und ein Collegium bedeutet, und dafs Collegium nicht Volk ist, steht

fest. Für Volk und Gemeinde gab es Ausdrücke in Menge (z. B. Am El 1 Macc 14, 28); aber für Syndrium gab es keinen, und so mußte חכר als technischer Terminus dafür auf den Münzen herhalten. Es ist gewiß nur Uebersetzung des im gewöhnlichen Leben allein gebrauchten griechischen Ausdrucks.

Nach der vorangestellten Gleichung ist es mir eben so gewiß, daß חכר auf diesen Münzen, Uebersetzung nicht von συνεδριον, sondern von εθνος ist. Συνέδριον, das Hesych durch δικαστηριον umschreibt, entspricht in der alttestamentlichen Uebersetzungslitteratur hebräischem דין, סור, עצה, קהל; nie einer Ableitung von חכר. Daß eine solche Hiob 40, 30 faktisch durch εθνος übersetzt ist, habe ich schon bemerkt. — Ob es Münzen mit griechischer und hebräischer Umschrift giebt, welche die Frage entscheiden würden, oder bloß mit griechischer, und εθνος an der betreffenden Stelle, ist in Ulm von mir nicht zu konstatieren, auch kaum glaublich, sonst würden sich die Gelehrten doch nicht mehr darüber streiten. Aber wenn ich in den Makkabäerbüchern το εθνος finde, wo nach diesen Münzen חכר erwartet wird, so scheint mir an der Richtigkeit der Gleichung kaum mehr ein Zweifel möglich. Nun vergleiche man

1 Mac. 8, 20 Ιουδας . . . και οι αδελφοι αυτου και το πληθος των Ιουδαιων,

23 καλως γενοιτο Ρωμαιοις και τω εθνει των Ιουδαιων,

29 Ρωμαιοι τω δημω των Ιουδαιων,

11, 30 Βασιλευς Δημητριος Ιωναθαν τω αδελφω χαιρειν και τω εθνει Ιουδαιω,

12, 3 Ιωναθαν ο αρχιερευς και το εθνος των Ιουδαιων,

6 Ιωναθαν αρχιερευς του εθνους και η γερουσια και οι ιερεις και ο λοιπος δημος των Ιουδ.,

(του εθνους hat SV hinter γερους.); damit vergleiche die Antwort:

1 Mac. 14, 20 Σιμωνι ιερει μεγαλω και τοις πρεσβυτεροις και τοις ιερεισι και τω λοιπω δημω.

Wie ιερεις μεγας eine mehr hebraisierende Uebersetzung von הכהן הגדל ist als αρχιερευσ, so ist es πρεσβυτεροι für הַזִּקְנִים verglichen mit γερουσία; letzteres ist also auf keinen Fall = חֶבֶר.

Ganz besonders möchte ich aber εθναρχης betonen 1 Mac. 14, 47. 15, 1, 2. Wenn Antiochus nach 15, 1 Briefe schickt Σιμωνι ιερει και εθναρχη των Ιουδαιων και παντι τω εθνει und nach V. 2 diese Briefe adressiert waren: Βασιλευς Αντιοχος Σιμωνι ιερει μεγαλω και εθναρχη και εθνει Ιουδαιων χαιρειν, so sind die gesperrten Worte doch sicher Uebersetzung der auf den Münzen stehenden Ausdrücke

הכהן הגדל ראש חֶבֶר היהודים.

Ich habe nicht die Möglichkeit, weitere Untersuchungen in dieser Richtung anzustellen; ich will nur noch darauf aufmerksam machen, daß Oskar Holtzmann (in Stade's Geschichte Israels II, S. 398) חֶבֶר mit »Genossenschaft« übersetzt und dazu die Anmerkung macht, daß dieser Ausdruck wohl den Ältestenrat, die Adelsversammlung bezeichne, »die freilich in hasmonäischer Zeit gar keine Bedeutung besaß« — während man doch wohl auf Münzen nicht Behörden nennt, die gar keine Bedeutung besitzen —; daß dagegen in demselben Werk auf dem Erläuterungsblatt zu der Tafel »jüdische Münzen«, 22 Seiten weiter vorn, dies cheber stets »Gemeinde« übersetzt ist. Das Erläuterungsblatt scheint aus »Madden« genommen, die spätere Anmerkung die eigene Meinung des Verfassers zu geben.

Ulm, 27. April 1895.

E. Nestle.

Zum Codex Alexandrinus in Swete's Septuaginta.

In der mir durch des Verfassers Güte heute zugekommenen Besprechung von Swete's Septuaginta sagt Dr. E. Klostermann in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1895, 4, S. 256:

»A [der Codex Alexandrinus] ist nach Babers Ausgabe und der Autotypie benutzt, dann noch einmal von Nestle durchgenommen, so dafs wir über seine Lesarten so gut unterrichtet sind wie möglich.«

Um weitere Mißverständnisse zu verhüten, muß ich bemerken, dafs ich die Photographie von A nur für diejenigen Teile nachkollationierte, welche in den Text aufgenommen sind, d. h. also nur für Gen. 1—46. S. 1—93 des ersten Bandes (s. Swete Bd. III p. XVIII for those parts of the text, which are supplied by Codex Alexandrinus). Für die Verwertung dieser Handschrift im ganzen übrigen Werk übernehme ich keine Garantie; im Gegenteil zeigte mir eine gelegentliche Nachprüfung, dafs eine nochmalige Revision der im Apparat aus A angeführten Lesarten doch recht wünschenswert ist. Beispielsweise hat A Ruth 1, 15 Νοεμμεν nicht Νοομμεν, 3, 13 fehlen in A die 3 Worte συ ει κυριος, 4, 16 hat A αυτο nicht τουτο, 1 Reg. 1, 9 hat (nur) A Σηλωμ. V. 21 läfst A εν nicht aus (Swete: om. εν A); V. 24 hat A προσηγαγεν für —γον 2, 20 hat auch A τω wie B^a u. s. w.

Ich erlaube mir, die Gelegenheit benutzend, weiter zu bemerken, daß im Codex Vaticanus nur Gen. 1—46 nicht auch wie es nach Klostermann's Darstellung S. 256 scheinen müßte, 2 Kön. 2, 5—7. 10—13 »von junger Hand nachgetragen« ist, auch von den Makkabäer-Büchern in demselben nie eines stand, nicht, wie es S. 261 heisst, »keine Spur mehr vorhanden ist¹⁾«.

Ulm, 30. Mai 1895.

E. Nestle.

¹⁾ Da die Göttinger Gelehrten Anzeigen, für welche das Vorstehende ursprünglich bestimmt war, grundsätzlich nur solche Berichtigungen aufnehmen, welche durch das Prefsgesetz erzwungen werden können, erbat ich mir, nach dem Vorschlag des Herausgebers der GGA. die Bemerkung einer Fachzeitschrift zuzuweisen, dieses Plätzchen in der ZfatW.

1. Juni 1895.

Rabbinisches Sprachgut bei Ben Ascher.

Die durch *Baer* und *Strack* herausgegebenen grammatisch-massoretischen Lehrstücke des berühmten Massoreten *Ahron ben Moses b. Ascher*¹⁾ bilden nicht nur inhaltlich, sondern auch in ihrer sprachlichen Form eines der interessantesten Denkmäler der mittelalterlichen jüdischen Litteratur. Zum Theile in gereimter Prosa verfaßt, reihen sie sich den Erzeugnissen der liturgischen hebräischen Poesie an, welche durch kühne Wortbildungen und Heranziehung nachbiblischen Sprachgutes der hebräischen Sprache eine Fülle neuer Elemente zuführten, dabei aber auch die bekannte fremdartige, von dem biblischen Hebraismus so ungemein verschiedene Sprachfärbung gewannen, wie sie namentlich in den Poesieen *Eleasar Kalirs* und seiner Schule zu Tage tritt. Ben Ascher, der die trockenen Themata seiner Lehrstücke durch den Reiz einer zierlich sein wollenden, von merkwürdigem Pathos getragenen Rhetorik zu beleben bemüht ist, bedient sich derselben Mittel der Sprachbereicherung, wie die zu seiner Zeit (Anfang des 10. Jahrhunderts) längst als Autoritäten angesehenen Pijutdichter. Dafs er der *Traditionslitteratur* (Talmud und Midrasch) eine grofse Anzahl von Wörtern entnimmt, verdient um so eher betont zu werden, als

¹⁾ דקדוקי העצמים, Die Dikduke Ha-teamim des A. b. M. b. Ascher. Leipzig 1879. Ich citire dieses Werk ohne weitere Angabe, als die von Seite und Zeile.

damit, wenn auch kein volles Argument gegen Ben Ascher's von *Grätz* bis zu Ende behauptete Angehörigkeit zum *Karäerthum* gewonnen wird, aber zu den übrigen Beweisen für seine Eigenschaft als traditionsgläubiger (rabbanitischer) Lehrer ein bekräftigendes Moment hinzutritt. Im Folgenden will ich eine alphabetische Liste der aus der Traditionslitteratur stammenden Ausdrücke in Ben Ascher's Dikduke Ha-teamim vorführen und damit zugleich einen Beitrag zur Erklärung dieser Lehrstücke, sowie zur Lexikographie des Neuhebräischen bieten¹⁾.

אדק. 22, 24: »Die übrigen Paseḡ-Zeichen, welche sich einem Worte mit dem Accentzeichen Zarka anschließen, sind mit dem — auf das vorhergehende Wort gesetzten — Accentzeichen Mercha verbunden« (במארכה הם אדוקים). Vgl. Baba Bathra 77 b: באדוקין בו, Baba Mezia 7 a: שנים אדוקים בשטר (L. I, 30 b).

בטה. 2, 7: הכתב והבטוי, »die Schrift und die Sprache« des Bibeltextes; unter Sprache ist Aussprache und Lesung des geschriebenen Textes zu verstehen. Vgl. 4, 15: הכתב ודבור שפתים. 16, 3: מקרא של הבטוי, wo die Lesung des Textes mit den Vocalen gemeint ist; 60, 16, 18. ביטוי oder שפתים (L. I, 211 b) ist im Nachbiblischen an die Stelle von מבטא und שפתים getreten (Num. 30. 7, 9). Bei Ben Ascher hat es den allgemeinen Sinn von Sprache, Aussprache gewonnen. Saadja gebraucht im selben Sinne das biblische מבטא, s. Agrôn, Schluß der hebr. Einleitung (bei Harkavy. Studien und Mittheilungen V, 57, 3: אל כל דברי בני אדם ולכל מבטא שפתם). Auch Menachem gebraucht das Wort מבטא fleißig; Dûnasch b. Labrât hat במכתב ובמבטא (Kritik gegen Menachem, p. 6 a, Z. 12), ebenso die Schüler Menachems in der Schrift gegen Dûnasch (ed. Stern

¹⁾ Auf Levy's neuhebräisches Wörterbuch verweise ich mit L. und Angabe von Band und Columnne.

p. 21, Z. 7 und 13). S. ferner mein: Die grammatische Terminologie des Ḥajjūg', S. 9¹⁾. — Ben Ascher gebraucht auch das Verbum, בחיך ובלשון מבוססה.

בלע. 6, 3 und 23: בית הבליעה, der Schlund (L. I, 225 a), im Sinne von Kehlkopf, als Sprachwerkzeug, ebenso wie im Sefer Jezira (IV, 3) wo es Saadja mit arabisch להאף, das Zäpfchen im Halse, übersetzt (74, 13, ed. Lambert). Anders Maimûnî zu M. Toharoth I, 1 (p. 8, ed. Derenbourg).

גבר. 3, 5 und 10, 16: מפי הגבורה, aus dem Munde der göttlichen Allmacht. In der Traditionslitteratur häufig zur Bezeichnung der Offenbarung des göttlichen Wortes (L. I, 297 b, Die Agada der babylonischen Amoräer, S. 19, A. 122).

גוף. 36, 3: אות מוסף בגוף הדבר. Vgl. גופו של מעשה. Vgl. גופה של תורה u. s. w. (L. I, 314 b). Ben Ascher bezeichnet mit גוף den fundamentalen, wurzelhaften Theil des Wortes (= arab. اצל).

גמר. 11, 4: הדורש בדעה גמורה. Vgl. קנן גמור (L. I, 343 a).

דבר. 10, 17: דברות עשרה, die zehn Gebote. dem Reime zu Liebe für עשרת הדברות (b. Berach. 12 a, j. Berach. 3 c), die traditionelle Bezeichnung des Dekalogs (statt des biblischen עשרת הדברים). Nach L. I, 374 a wäre als Singular דברה anzunehmen. Das Wort ist dann ein Femininum, weshalb auch der erste und der zweite Dekalog in Baba Kamma 54 b mit ד' האחרונות und דברות הראשונות bezeichnet werden. Jedoch ist in letzterem Beispiele die feminine Konstruktion auf die irrthümliche Annahme zurückzuführen, daß in דברות die feminine Pluralendung

¹⁾ Drachmann, Die Stellung und Bedeutung des Jehuda Ḥajjūg' etc., S. 26, nennt mit Unrecht Menachem als denjenigen, der zuerst כתב as neuen Kunstaussdruck, dem arab. لى entsprechend, eingeführt habe.

das Wort als Femininum kennzeichnet. Der Singular zu דְּבָרוֹת, wie die traditionelle Aussprache lautet, ist דְּבָרָה (Jerem. 5, 13, Hosea 1, 2, nach den alten jüdischen Erklärern). דְּבָרָה scheint als eine Nebenform des gewöhnlicheren דְּבוּר gebraucht worden zu sein. Am Anfange der Mechilta findet sich das Wort im Sinne von דְּבוּר nebst dem Plural למִשָּׁה הָיָה הָרֵבֶר וְלֹא לֵאחֶרֶן ... שְׂכֶשֶׁם שָׁהִי: דְּבָרוֹת מִשָּׁה כָּלֹל לְדִבְרוֹת כִּי הָיָה אַחֶרֶן כ' לְדִבְרוֹת. Für diese Erklärung spricht auch der Umstand, daß im palästinsischen Targum die 10 Gebote עֲשֵׂרַת דִּבְּוּרָא heißen (Ps.-Jonathan zu Exod. 34, 28). Vielleicht ist an den Stellen, an denen dasselbe Targum דְּבִירָא und דְּבִירָא hat, immer eine Corruptel aus דְּבוּרָא, דְּבוּרָא anzunehmen.

דון. 29, 8 und 30, 7: ... נִידוֹן כ'. Dem halachischen Sprachgebrauche entnommen. S. Chullin 45a: נִידוֹן, כְּרָאָה, נִידוֹן כִּמוֹחַ (L. I, 397b).

דון. 18, 14f.: שְׂשִׁי הוּא הַמְּסַכֵּן שֶׁהוּא לְתַחֲתִית שָׁכֵן בְּשֵׁנִי מְקַלּוֹת לְתַכֵּן כָּרֵל עַל שַׁעַר דּוֹכֵן. In diesen das Accentzeichen Sôf Pasûk beschreibenden Reimen haben die Herausgeber in den Noten e und g die Wörter הַמְּסַכֵּן und כָּרֵל mißverständlich erklärt, indem nach ihnen das erstere bedeuten soll »der Einhalter, Beschließer«, während דָּל wie in Ps. 141, 3 »Thüre« bedeuten soll. In Wirklichkeit aber ist kein Grund vorhanden, die zunächst liegende Bedeutung beider Wörter, nämlich »arm« zu verlassen. In seiner, in diesem Abschnitte über die Accentzeichen besonders witzigen Weise sagt Ben Ascher: Der sechste Accent ist der Arme, der unten weilt (an der letzten Stelle des Verses, oder unter dem Worte), um mit zwei Stäben (den zwei Schlufspunkten) das Maafs zu bestimmen (die Pause anzuzeigen), wie ein Armer am Thore seinen Standplatz habend. דּוֹכֵן ist aus

דִּיּוֹן gebildet, womit der Standort der Priester und Leviten im Heiligthume bezeichnet wurde. Das Sôt Pasûk gleicht einem Bettler, der, auf zwei Stäbe gestützt, am Thore seinen Standort hat.

הגן. 64, 2: דברים שלא כהוגן, unschickliche Worte. S. L. I, 451 b.

הווי. 60, 18: דברי הווי שאינו מלמד על הענין. Mit הבאי oder הוא wird im Rabbinischen (Levy I, 447 a) Nichtiges und Uebertriebenes (auch die biblischen und sonstigen Hyperbeln) bezeichnet. Ben Ascher bezeichnet mit דברי ה', wie er selbst angibt, solche Wörter, die keinen Inhalt (Begriff) anzeigen. Das sind nicht die »Partikeln«, sondern wahrscheinlich die Interjectionen.

הרהר. 11, 4: ולא יתאונו ולא ירהרה, nachsinnen, schlechte Gedanken hegen.

זקף. 20, 4: וזה לזה נזקקים, aneinander geknüpft (L. I, 550 b). יחד, s. unter זקף.

חלל. 15, 10 u. 16, 4: חזירות חלילה, gehen in der Reihe herum (L. II, 59 a). Den Ausdruck wendet auch das Sefer Jezira an.

חנה. 5, 22: חניוּתָיו. Das ist nicht zu lesen »seiner Gewölbe, Kammern«, wie in Anm. g) gelehrt wird, sondern חֲנִיּוּתָיו, Plural von חֲנִיָּה (L. II, 81 b): »er wird in seinem Herzen und in seinen Nieren verstehen und begreifen den Pfad ihrer (der heiligen Schrift) Lagerungen«. Es ist ein dem vorangegangenen נתיבותיו und ארחותיו entsprechender bildlicher Ausdruck.

טפל. 61, 6 f.: וכל הדברים ינעים שהם מגיעים לצורך ענינים. ויש להם טפל בתחלה ובסוף. In Anm. l ist das so übersetzt: »Alles, was einem Subjecte beigelegt werden kann und mit ihm verbunden wird, gleichviel ob vor oder nach ihm stehend«. Ich muſs gestehen, dafs ich weder diesen Satz, noch seinen

Zusammenhang mit dem zu übersetzenden Texte verstehe. Ben Ascher will nur Folgendes sagen: »Alle Worte mühen sich ab (nach Koh. 1, 8), indem sie (oder: damit sie) das Erforderniß der — auszudrückenden — Gegenstände erreichen, und zwar so, daß sie am Anfange und am Ende einen Zusatz erhalten«. Damit ist die Bestimmung der am Anfange oder am Ende des Wortes hinzutretenden Funktionsbuchstaben gekennzeichnet, welche die verschiedenen Begriffe ausdrücken helfen. **מפל**, im Rabbinischen Gegensatz zu **עיקר** (L. II, 181 a b), ist ein sehr passender Ausdruck für die Zusatzbuchstaben.

יחר. 18, 14: **מייוחד מכל מעם**, 23, 8: **ושני פסוקים מיוחדים**. **מייוחד** bed. »ausgezeichnet«, besonders im halachischen Sprachgebrauch. — Vom Accentzeichen Zakef sagt Ben Ascher, es sei **מייוחד באצבע זקה** d. h. ausgezeichnet durch einen aufrecht gehaltenen Finger. Gemeint ist die senkrechte Stellung der zwei Punkte (:) dieses Zeichens¹⁾. Die von Ben Ascher verwendeten Worte erinnern in auffallender Weise an folgenden Passus einer halachischen Baraita (Chullin 61 a) **מה נשר מייוחד שאין לו אצבע יתרה וזפק**. Bei der witzigen Ausdrucksweise des Abschnittes über die Accentzeichen ist es nicht ausgeschlossen, daß Ben Ascher bei den erwähnten Worten an die citirte Talmudstelle gedacht hat.

יחר. 34, 17: **לְעֵלָה גְּדוּלָה וִיתְרָה**. Vgl. **חבה יתרה** M. Aboth 3, 14.

כחר. 5, 11: **שני כחרים נחלו**; 6, 11: **שני כחרים**, ebenso 6, 18. Gemeint sind die Kehlbuchstaben, welche

¹⁾ Oder die senkrechte Stellung des Fingers, womit der Lehrer beim Unterrichte diesen Accent kennzeichnet; vgl. 18, 1: **יציאת כד**; כרעה; 18, 7: **נדה בשתי אצבעות** und dazu die Erläuterung von Rosin, Monatsschrift XXX, 520.

mit zweifachem Vocalzeichen, dem Schewa und dem damit verbundenen Vocale, geschmückt sind. Bei diesem Ausdrücke dachte Ben Ascher sicherlich an den bekannten Satz von den drei Kronen, Aboth 4, 13 (vgl. die vielfachen Variationen dazu in meiner Agada der Tannaiten II, 80).

למד. 60, 18: שאינו מלמד על הענין. s. oben unter הווי. Das Verbum למד mit על construiert ist in der halachischen Exegese sehr gebräuchlich.

לחם. 4, 22: ומהם שנים עשר מתלחמים עם כל בשר. Ben Ascher meint die — nach seiner Annahme — zwölf Buchstaben des Alphabetes (außer den seit Saadja allgemein angenommenen 11 noch das ט in Hithpaelformen wie נצטרק), welche zu den Buchstaben der Wurzel hinzugefügt werden. Was מתלחמים bedeutet, wird in den Anmerkungen unerklärt gelassen. Harkavy (Studien und Mittheilungen V, 37, Anm. 2) erklärt das Wort für unverständlich. Rosin. Jewish Quarterly Review VI, 475 übersetzt: »that are eaten with all flesh«, leitet das Wort also vom biblischen לחם, essen (Prov. 23, 1. 6) ab, ohne jedoch zu sagen, was dieses ungewöhnliche Bild hier zu bedeuten habe. In Wirklichkeit aber ist das Verbum לחם hier von Ben Ascher in einer auch im Arabischen gewöhnlichen Bedeutung gebraucht, welche es im Rabbinischen hat: zusammenleimen, verbinden (s. L. II. 494 b). Die 12 Buchstaben verknüpfen, verbinden sich mit jedem Wesen, d. h. mit jedem Worte. כל בשר (Num. 27, 16) ist dem Reime zu Liebe in emphatischer Weise auf die Gesamtheit der Wortindividuen, gleichsam der Sprachwesen übertragen¹⁾. — Wie sehr das Verbum לחם im Hiphil zur Zeit Ben Aschers gebräuchlich

¹⁾ Ebenso in dem parallelen Passus, 3, 21: מתחברים לכל בשר.

- war, sieht man aus dem anonymen Glossar, das dem Agron Saadja's nachgebildet und wohl kurz nach Saadja geschrieben ist. In diesem Glossar, aus dem Harkavy Fragmente edirt hat, finden wir auch unter den meist biblischen Hiphilformen im Imperativ das Verbum **הִלָּחַם** mit der Angabe: לשון חכמים (Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 78).
- מצע. Vom Accentzeichen Ethnachtha sagt Ben Ascher (17, 13): ממצעת הפסוק, er theile den Vers in der Mitte entzwei (L. III, 212 a. b).
- נגן. Von den Accenten der poetischen Bücher heisst es 20, 3, sie seien מפיקים, d. h. sie zeigen die musikalische Tonweise an, mit der das betreffende Wort zu lesen ist. Das Wort נגן hat diese specielle Bedeutung, aus der sich der spätere Terminus נְגִינָה für die biblischen Accente gebildet hat, in dem bekannten Ausspruche des Agadisten Levi (Ende des 3. Jahrhunderts): אף הקורא מקרא בעיניו ובנגינו עליו נאמר (Hoh. 4, 11). In dem entsprechenden Satze Jochanans, des Lehrers Levi's (Megilla 32 a, Tract. Sôfrim 3, 10) vertritt נעימה unser נגון. Bei Ben Ascher נעימה לחשון 27, 13; 32, 1.
- נהג. 28, 23: מפיק נוהג בהי וו יוד אבל אינו נוהג באלף. Dem halachischen Sprachgebrauch entlehnt, im Sinne von gebräulich sein (L. III, 347). Dazu das Substantiv, 23, 1: כל המקרא על זה המנהג נוהג.
- נקש. 2, 7: וְהִקְשֵׁה לְכַתֵּב הַקֶּדֶשׁ. Das kann nicht übersetzt werden: »das mit der heil. Schrift Verknüpfte, Zusammenhängende« (Anm. e), da הִקְשֵׁה mit לְ nur »vergleichen« bedeutet (L. III, 443 a). Also: »das mit der heiligen Schrift Vergleichene, ihr Gleichende«, nämlich die massoretischen Lesezeichen, welche nicht zum Text der Schrift (כְּתָב) gehören, aber ihm in Bezug auf Autorität vergleichbar sind.
- סבר. 6, 8: ופתי מסבירה; 11, 8: וסבר תסבירה. Aus dem

aramäischen אסבר, verstehen machen, belehren, hebraisirt. Die hebräische Form הסביר kommt nur in der Redensart הסביר פנים vor (L. 469b).

- סדר. Im § 3 (p. 1f.): סדר הנביאים, סדר המקרא. Schon D. Oppenheim (Geiger, Jüd. Zeitschrift, XI, 89) hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Ausdruck der bekannten Baraitha (Baba Bathra 14b) über die Reihenfolge der biblischen Schriften entnommen ist, wo es heisst: סדרן של נביאים, ס' של כתובים. Das ist, mit leichter Aenderung, der bekannte Ausspruch Akibas, Mischna Aboth 3, 17.

- סים. 1, 12: סיום תורה כתורה, d. h. der Schluß des Pentateuchs (die Erzählung vom Tode Moses') ist im Range der Thora gleich, also ein integrierender Bestandtheil der Thora. Zum Ausdruck s. L. III, 509a und 490a. S. auch 4, 9: קץ הסיום.

- סמה. 32, 10: הוא כעור וסומה. In der Mischnasprache ist עור vollständig durch das aus dem Aramäischen entlehnte סומא verdrängt worden. Letzteres wird סומא gelesen, wofür Levy (III, 490b) sogar סום als Wurzel annimmt. Mit Unrecht, da das einzige Beispiel für die Verbalwurzel סום (= סמי), welches L. anführt (ib.): יסומו (Taanith 21a) entweder als Verschreibung oder als Metaplasmus aus יסמו zu erklären ist. Ebenso ist das einzige Beispiel, welches Levy im Wörterbuche zu dem Targumim (II, 150a) für eine Wurzel סום = סמי erblinden anführt, nämlich יסמו ית עינוהי, Targ. zu Hoh. 5, 7, durch Verschreibung zu erklären (aus וסמיו, Pael zu סמי, s. Levy ib. II, 170a). Bei einer Wurzel סום wäre das א und die ganze Wortform unerklärlich. Die traditionelle Aussprache סומא ist vielleicht auf die ursprüngliche Form סמא zurückzuführen, in welcher das א den dritten Radical י vertritt. Es ist ein

ursprünglich aramäisches Adjectivum wie die Farben-
adjectiva סומק, סומק (vgl. Nöldeke, Syrische Gram-
matik, § 117). Man kann aus dem Hebräischen
vergleichen יולד, Richter 13, 8, s. v. wie ילוד. Ben
Ascher aber liest סומה, im Reime mit דומה und הומה.
Das entspricht vollkommen dem aramäischen Par-
ticipium סמיה (st. emph. סמיה). Nach dieser Lesung
versteht man das Femininum סומה die Blinde (s.
Levy III, 491 b). Jedenfalls ist Ben Ascher, der
das bekannte Wort doch nicht dem Reime zu Liebe
umgemodelt hat, ein Zeuge für diese Aussprache.
Buxtorf, Lexicon Talm. Art. סמא, punktirt eben-
falls סומא.

- סרך. 1, 6: אורה סלולה בלי סרך. Im Targum bed. סרך
besonders Krümmung des Weges (Levy Targ. Wb.
III, 190 b) und davon wird Ben Aschers Wort noch
in Anm. 6 abgeleitet. Ich glaube jedoch, daß Ben
A. dieses auf סרך reimende Substantiv aus dem
biblischen משרכת דרכיה (Jer. 2, 3) gebildet hat.
- סתר. 8, 32: ואין אחד מהם סותר את חברו, ebenso 9, 5.
L. III, 601 a.
- עגל. 16, 16, die Mitglieder des Sanhedrin, die
im Halbkreise saßen (Sanhedrin 4, 3: עגולה).
Ganz wie bei Ben Ascher findet sich das Wort in
der alphabetischen Benediktion über den Neumond
(Trakt. Sôfrim 19, 9): אשר בעגלה גידל דורשים.
- עקה. Vom Accente זקה ist gesagt, daß er ועוקה
In Anm. 6 wird auf Hiob 37, 4 verwiesen (יעקבם).
Doch ist das rabbinische עקה heranzuziehen (L. III,
686 a), wenn es auch richtig sein mag, daß Ben
Ascher das Verbum im Sinne von »aufhalten« an-
wendet, während in der Mischnasprache das Wort
nach der gewöhnlichen Bedeutung von bibl. עקב
(krumm sein) zu verstehen ist.
- פסק. 22, 3: תנאי זה פוסקים, s. L. IV, 78 a. Der darauf-

- folgende Satz **ואותו נוהקים** gebraucht, dem Reime zu **ליבה נהק** im Sinne von **גזר**, **פסק** und **חתך**, lauter Verba, welche scheiden, zerschneiden und in übertragenem Sinne »entscheiden« bedeuten. Vgl. auch biblisch **חרץ**. Eine solche Anwendung des Verbums **נהק** ist mir sonst nicht bekannt. Bei Ben Ascher s. noch 29, 17: **ואותו נוהקים . . . סימן זה פוסקים**.
- פרט**. 40, 18: **פרטו וכללו**, s. L. IV, 110 b.
- פרך**. 1, 7: **בבחכמה ובינה בלי פרך**. Das aramäische Verbum **פרך** hat den Sinn von »widerlegen«, das Substantiv **פִּירְכָּא** (L. IV, 115 b) hat hier Ben Ascher in hebräischer Form angewendet.
- פתך**. 40, 20: **ועם שכנו לא פתך**, »gemengt« (L. IV, 158 a).
- צבת**. 31, 17: **שתי אותות בתיבה אחת צבותות**, »verbunden« (L. IV, 167 b). Ebenso 19, 1: **שנים עשר צבותים**.
- צרך**. 1, 8: **יצרך**. S. Beispiele des Hophal bei L. IV, 219 a.
- קבע**. Dieses Verbum in der Bed. festsetzen, bestimmen (L. IV, 239 b) findet sich öfters: 5, 5, 11, 13; 6, 2; 18, 2; 28, 12; 33, 25.
- קדם**. 10, 12: **מוקדם וביאחר**. Der bekannten exegetischen Regel der tannaitischen Exegese (s. Ag. d. Tannaiten I, 249) entnommener Ausdruck, um Fälle von **Kerī** und **Kethīb** wie **ויקלהו** (l. **ויקהלו**), II Sam. 20, 14, und dgl. zu kennzeichnen.
- קרה**. 11, 5: **ודעתו יקורה**, nicht: er »wird beruhigt werden«, wie in Anm. a übersetzt ist, sondern »er beruhige seinen Sinn«, finde sich befriedigt. Daselbst wird übrigens richtig auf das talmudische **דעתו דקורה** (L. IV, 342 b) verwiesen.
- רשם**. 17, 9 und 18, 12: **רשומים**, von den zwölf Accentzeichen, s. L. IV, 474 a.
- שרי**. 3, 16: **אצל בגד כפה שריות**, s. L. IV, 611 a.
- חכף**. 20, 9: **בשני דרכים מתכף**. Nur **Kal** und **Hiphil** dieses Verbums finden sich, L. IV, 643 a.
- תנאי**, Bedingung. S. oben unter **פסק**.

הקן. 27, 12: כאשר תקנו החזוים הישרים. Durch diesen Ausdruck (L. IV, 663 a), wird das Paseqzeichen als Institution der Propheten bezeichnet, nach der bei Ben Ascher herrschenden Grundanschauung, daß die Lehren der Massora auf die Propheten zurückgehen. S. § 10 Anfang: מנביאי עתידות; § 16 Ende: מפי נביאים וחכמים.

Für die grammatische Terminologie Ben Aschers verweise ich noch auf das ihm gewidmete Capitel in meiner Darstellung der »Anfänge der hebräischen Grammatik«, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XLIX. Band, S. 23—38.

W. Bacher.

Der Name der Bücher der Chronik in der Septuaginta.

Der Name Παρλαϊπόμενα, welchen in der alexandrinischen Bibelübersetzung das letzte Buch des hebräischen Kanon bekommen hat, kann seinem Wortsinn nach nur bedeuten: praetermissa; denn παρλαίπω bedeutet speciell: »in der Erzählung übergehen, auslassen, nicht berühren«. Das Buch bekam nach *Kuenen* (Hist.-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., deutsch von Weber II, 104) diesen Namen »wahrscheinlich um anzudeuten, daß sich Details darin fanden, welche von den Verfassern der anderen historischen Bücher (besonders der Bücher Samuelis und der Könige) übrig gelassen, bezw. übergangen waren«. Ebenso sagt *Cornill* (Einleitung in das A. T., § 46 Anf.): »Durch den Titel παρλαϊπόμενα soll wohl angedeutet werden, daß die Chronik eine Ergänzung der älteren kanonischen Geschichtsbücher sei, welche das von jenen Ausgelassene nachtrage«. *Driver* (Introduction to the literature of the O. T. p. 487) sagt ähnlich: »a name no doubt suggested by the observation that they contain numerous particulars not found in the Books of Samuel and Kings«. Diese, in letzter Reihe auf *Hieronymus* zurückgehende Erklärung wird, wie aus den angeführten Aeußerungen hervorgeht, nur vermuthungsweise gegeben, während in Wirklichkeit die noch erhaltene, aber bisher unberücksichtigt gebliebene *volle Form* des griechischen Namens der Chronik über dessen Bedeutung keinen Zweifel

Bibelsprache Bürgerrecht erhalten. Die Peschittha zur Chronik, ursprünglich ein jüdisches Targum (s. *S. Fraenkel*, Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik), hatte also den hebräischen Namen des Buches einfach übernommen. Später wurde dann unter dem Einflusse der Septuaginta in die Ueberschrift ein anderer Name an erster Reihe gestellt, welcher sich dem vollen griechischen Namen des Chronikbuches: Παρ. βασιλέων Ἰουδα anschloß, jedoch Παραλειπόμενα mit einem anderen syrischen Aequivalent von דברי הימים wiedergab; der ursprüngliche Name wurde durch ܒܪܬܠܘܠ dem neuen Namen angefügt, *Bar Bahlûl* (bei Payne-Smith, Col. 814) erklärt ܒܫܡܝܢ ܒܬܠܘܠ als hebräisches Wort und sagt, es sei das Buch, in welchem ausführlich die »Ueberreste« (ܡܬܥܬܝܡ = hebr. יתרה) der Geschichte der Könige von Salomon bis Zidkija geschrieben seien (also der »Könige von Juda«); während ܒܫܡܝܢ ܒܬܠܘܠ soviel ist als »Buch der Erzählung von den Begebenheiten der Welt« (ܒܫܡܝܢ ܒܬܠܘܠ ܒܫܡܝܢ ܒܬܠܘܠ). Das übereinstimmende Zeugniß der äthiopischen und syrischen Bibelversionen beweisen zur Evidenz, daß Παραλειπόμενα nur eine Abkürzung von Παρ. βασιλέων (oder βασιλειῶν) Ἰουδα ist, welche sehr früh an die Stelle des vollen Namens getreten ist. Dieser aber konnte nichts anderes besagen, als das in dem so benannten Buche die im Buche der Könige ausgelassenen Daten und Berichte über die Könige von Juda (denn die Könige von Israel behandelt das Buch nicht) enthalten seien, also was Hieronymus in dem Briefe an Paulinus so umschreibt: »praetermissae in Regum libris tanguntur historiae«. Der Name des griechischen Chronikbuches enthält somit auch die Anschauung des Uebersetzers über dessen Inhalt: er sah in dem hebräischen Namen ספר דברי הימים einen Hinweis auf die Verweisungen, in welchen das Buch der Könige das ספר דברי הימים למלכי יהודה citirt. Mit παραλειπόμενα wird auf das ständige יתרה (λοιπῶν) in diesen Verweisungen angespielt. Die Titel der

biblischen Bücher in der alexandrinischen Bibelversion bieten auch andere Beispiele dafür, dafs der ursprünglich längere Titel verkürzt wurde. Gleich das erste Buch des Pentateuchs hiefs nämlich ursprünglich: Ἰένεσις ἀριστῶν , wie noch eine Variante bezeugt, eine Uebersetzung von יצירת העולם (nicht $\text{מַעֲשֵׂה בְרָאשִׁית}$, wie Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 44, meint). Und das zweite Buch des Pentateuchs hiess Ἐξοδος Αἰγύπτου = יצאת מצרים (s. Blau a. a. O.).

W. Bacher.

Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente.

Zu den unter obigem Titel veröffentlichten Mittheilungen Brockelmanns (Bd. XV, S. 138 ff.) seien mir folgende Bemerkungen gestattet.

Zu S. 140, Z. 4. Ibn Kuteiba giebt אִים Jes. 42, 10, 12 mit جَنّ wieder. Br. nennt diese Uebersetzung »interessant«, unterläßt es aber, eine Erklärung für dieselbe zu geben. Wenn man annehmen dürfte, was Br. im nächsten Absatze in Bezug auf Deuteron. 33, 12 thut, daß Ibn Kuteiba irgendwie auch das Targum benutzt hat, so läge es nahe, daran zu denken, daß جَنّ auf נַנְן (aram. Uebers. von אִים, Inseln) zurückgeht. Doch ist eine solche Annahme fast ausgeschlossen, Richtiger ist es anzunehmen, daß in Ibn Kuteiba's Quelle in Jes. 42, 10 und 12 אִים ebenso übersetzt war, wie es in der Peschittha zu Jer. 34, 14 der Fall ist, wo צִים mit دَيماء, אִים mit دَيماء wieder gegeben wird. Das letztere Wort bedeutet auch im Aramäischen und Neuhebräischen Dämonen, Plagegeister. S. Targ. II zu Ester 1, 2 שָׂדִין וּפְנָעִין; שִׁיר שֶׁל פְּנָעִים; Name des 91. Psalms (als Schutzes gegen die Dämonen), s. Levy IV, 7b. In Jes. 13, 22 übers. P. אִים mit שְׁמָיִם, was aus שְׁמֵי־לַחַד gekürzt ist, der Uebers. von אִים in Jerem. 50, 39 (wo צִים unübersetzt geblieben ist). Die LXX übersetzt in Jes. 13 und 34 אִים mit ὀνοκένταυροι (ebenso Vulgata zu Jes. 34 onocentauri), wohl Dämonen

in Affengestalt. Die mythischen Gestalten der »Sirenen«, welche — als Dämonen gedacht — P. für אֵיִם giebt, gebraucht LXX zur Wiedergabe von תַּנִּים, Jes. 34, 13; ebenso Vulgata zu Jes. 13, 22: sirenes = תַּנִּים. Eine andere Mythengestalt wird in der Vulgata Jerem. 50, 39 zur Wiedergabe von אֵיִם benutzt, nämlich fauni ficarii. Die LXX übers. an der letzteren Stelle אֵיִם mit »Inseln« (ἐν ταῖς νήσοις), begeht also das umgekehrte Quidproquo, wie die Quelle oder der Gewährsmann Ibn K̄uteiba's zu Jes. 42. —

Ib. Z. 8 ff. Die Angaben I. K.'s über die »syrische Uebersetzung« und den »hebräischen Text« von Deut. 33, 12 werden durch die Vermuthung Br.'s nicht verständlicher. Wenigstens für den hebräischen Text ובין כַּהֲפִי שֶׁכֶּן erlaube ich mir eine Vermuthung auszusprechen. Die hebräischen Worte sollen bedeuten: »Auf seinen Schultern ist das Zeichen der Prophetie«, eine Anspielung auf das bekannte Prophetenmal Muhammed's. Vielleicht deutete der Gewährsmann Ibn K.'s שֶׁכֶּן mit סִיגְנוֹן, signum, Zeichen. Im Neuhebräischen ist dieses Wort sehr gebräuchlich, s. Levy III, 476b.

Ib. Z. 9 von unten. Brockelmann »ist es nicht gelungen, das Psalmencitat: ‚Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüßten, daß er ein Mensch‘ zu verificiren«. Das Citat ist eine leichte Umdeutung von Ps. 9, 21, auf Grund der übereinstimmenden Uebersetzung der LXX, P. und Vulg. (Vulgata: Constitue, Domine, legislatorem super eos: ut sciant gentes, quoniam homines sunt). Diese Uebersetzung beruht auf der Lesung מוֹרֶה für מוֹרֶה. Ibn K̄uteiba's Gewährsmann setzte statt des Imperativs das Perfectum (oder las vielleicht so in der ihm vorliegenden Uebersetzung) und verwandelte den Plural von אֱנוֹשׁ הֵמָּה in den Singular.

Ib. Z. 4 von unten. Die Deutung von רַכֵּב גִּמְלָה, Jes. 21, 7, auf Muhammed und von רַכֵּב חֲמֹור, ib., auf den

Messias findet sich auch, in sehr merkwürdiger Form, bei keinem Geringeren als Moses Maimûnî. In seinem Sendschreiben an die Juden Südarabiens (אגרת הימן, ed. D. Holub, Wien 1873, S. 44) sagt er, רכב חמור bedeute nach Zacharia 9, 9 den Messias, dessen Ankunft durch das Auftreten Muhammeds, des רכב על גמל והוא מלך הערב (רוכב על גמל והוא מלך הערב), vorbereitet sei.

S. 141, Z. 6 von unten. »Siehe, ich gründe in Zion, d. i. im Hause Gottes, einen Stein in einer geehrten Ecke«. Diese Jesaia-Stelle, in welcher Ibn Kuteiba den heiligen Stein der Kâba erwähnt findet, und welche Br. nicht nachweisen kann, ist 28, 16: הנני יסד בציון אבן . . . פנת יקרת. Der Uebers. Ibn Kuteibas's scheint die der P. zu Grunde zu liegen, wo פנת יקרת so übersetzt ist: **בן-יסד**.

S. 142, Z. 3. Die Frage »wo?« beantworte ich mit: Jesaia 35, 2: כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל. — Ib., Z. 15: »sie werden geschlagen werden u. s. w.« Das ist eine Wiedergabe von Jes. 21, 15, wo auch die Beziehung auf die Araber im Texte (V. 13 בערב) gegeben ist.

W. Bacher.

Zu den Muhammedanischen Weissagungen im A. T.

Gütigen Mitteilungen der Herrn Beer, Castelli, Fraenkel, Löhr, Nestle und Poznański verdanke ich die Identificierung sämtlicher, von mir oben p. 138—142 offengelassenen Citate, die ich hier veröffentliche, um Ibn K̄utaiba von dem Verdachte zu reinigen, dafs er sich durch Scheincitate habe irreführen lassen.

p. 140, Z. 8 v. u. ψ 91, 21.

p. 141, Z. 6 v. u. Jes. 28, 16.

p. 142, Z. 2 Jes. 35, 2.

p. 142, Z. 12 Jes. 25, 10.

p. 142, Z. 15 Jes. 21, 15.

Zu ψ 9, 21 bemerkt Castelli: »Ora a me sembra che il citato passo na il Salmo 9, v. 21: שִׁיחָהּ יִהְיֶה מוֹרָה לָהֶם; גִּידְעוּ גוֹיִם אֶנּוּשׁ הַמָּה; cambiato שִׁיחָהּ exortativo in perfetto, ed הַמָּה pronome plurale in singolare. La parola מוֹרָה timore è letta invece מוֹרָה, insegnatore legislatore, secondo la versione dei LXX: νομοθετής, la Peschito מַלְאֲכָא, e la Vulgata: legislatorem«. Da T רחלה übersetzt, so schliesst L. Techen aus diesem von ihm gleichfalls constatirten Sachverhalt, dafs I. K̄utaiba hier christlicher und zwar wohl syrischer Auslegung folgt. Andererseits vermutet Fraenkel unter Hinweis auf Zunz Gottesdienstliche Vorträge 123, dafs I. K̄utaiba die Nachricht, Habakuk und Daniel seien Zeitgenossen gewesen (p. 139), einer jüdischen Quelle entnommen habe. Zu dem ganzen Stoff ist jetzt noch der Aufsatz von J. Goldziher in der Rev. d. ét. juiv. 1895 p. 1—23 zu vergleichen.

C. Brockelmann.

Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter.

Von Dr. Karl Albrecht in Wismar.

Eine Untersuchung über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter ist durchaus nötig, da sich in den Lehr- und Wörterbüchern, so schätzenswerte und wichtige Vorarbeiten sie auch bieten, sehr vieles Ungenaue und Fehlerhafte findet; man vergleiche nur, was Schwabe in seiner Dissertation »die Genusbestimmung des Nomens im biblischen Hebräisch« Jena 1894 aufführt. In der folgenden Abhandlung sind alle im alten Testamente vorkommenden Hauptwörter behandelt, soweit nicht die Bedeutung oder Lesung des Wortes völlig ungewiss ist, Fremdwörter sind als solche nur bezeichnet, wenn sie sich einer allgemeinen Regel nicht eingliedern.

I. *Die Collectiva und Sammelnamen.*

Ein ursemitischer Sprachgebrauch ist es, mit Formen, die sonst das Abstractum bezeichnen, auch das entsprechende Collectiv auszudrücken. Da nun hauptsächlich das Femininum zur Bildung des Abstractums verwandt wurde, indem man den Gegensatz männlich-weiblich für den Gegensatz persönlich-sächlich einsetzte, müssen wir hier viele Feminina erwarten, und dazu stimmt auch der Befund der semitischen Sprachen. Aber nicht nur die weibliche Form ward zur Bildung des Abstractums verwandt, sondern auch die männliche, wie denn die ge-

brochenen Plurale des Südsemitischen samt und sonders ursprüngliche Abstractbildungen sind, vergleiche hebr. Analogieen bei Dietrich: Abhandlgn. z. hebr. Gram. Lpz. 1846 S. 84 ff. u. Böttcher: Lehrb. der Hebr. Sprache I. Herausg. v. Mühlau. Leipzig 1866 §. 664. Dazu kommen noch eine große Anzahl von Collectiven nicht abstracten Ursprungs. Diese sind ursprünglich Einzelwörter gewesen für Personen, Tiere oder Dinge, die meist in größerer Anzahl neben einander vorkommen, so daß auch diese Einzelwörter schließlic Collectivbedeutung angenommen haben. Analogiebildungen im größten Umfange haben dann gewirkt, so daß das Hebräische des alten Testaments weit mehr männliche als weibliche Formen für das Collectiv besitzt. Das weibliche Geschlecht eignet sich zum Collectivum, insofern man es mütterlich faßt, als das, das einzelne in seinem Schoße Bergende, das männliche, insofern das Ding in Menge als besonders stark gegenüber dem einzelnen, das in Femininform auftritt, vgl. die Einheitswörter, angesehen wird.

Vgl. Stade: Lehrbuch der hebräischen Grammatik. I. Leipzig 1879. § 312. — de Lagarde: Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Göttingen 1889. p. 150 ff. und die dort verzeichnete Litteratur. — Barth: Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. Zweite Ausgabe. Leipzig 1894. § 262 ff.

1) Weibliche Collectiva und Sammelnamen.

אַנָּה f. 2 Sam. 2, 25. אֲחָה f. Lev. 27, 21. אָהָה vgl. Tiere. אֲחָהָה f. Gen. 37, 25. בְּהֵמָה f. Gen. 6, 20. siehe auch Einheitswörter, zu dem männlichen Suffix Lev. 27, 9. 10. vgl. die Bemerkung p. 316 f. בָּנָה f. 2 Chron. 14, 13. בְּכָרָה f. Gen. 4, 4. גָּלָה f. Esth. 2, 6. גָּלוּהָ f. Am. 1, 6. הָנָה f. Ez. 47, 10. Vers 9 ist das vorausgehende Prädikat männlich nach Kautzsch: Gesenius' hebräische Grammatik. 25. Auflage. Leipzig 1889. § 145. 7a. Strack: Hebräische Grammatik. Fünfte Auflage. Berlin 1893. § 86 f. Siehe

auch Einheitswörter. *רַמְעָה* f. Ez. 24, 16. *בָּנִים* f. Exod. 8, 13f. *מַחֲלָקָה* f. 1 Chr. 27, 1. *מִלְחָמָה* f. 1 Kö. 14, 30. Ein männliches Verbalprädikat geht voran 2 Kö. 3, 26. vgl. Kautzsch u. Strack a. a. O. *מִקְשָׁה* f. Exod. 25, 36. *מִשְׁכָּבָה* f. Ruth 2, 12. *מִשׁוּבָה* f. Jer. 3, 6, siehe auch Abstracta. *מִשְׁמָרָה* f. in anderer Bedeutung, siehe Abstracta. *מִשְׁפָּחָה* f. Jer. 33, 24. *מִתָּה* f. Pred. 5, 18, vgl. meine Abhandlung: Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze. II. ZAW. VIII p. 250ff. *נִבְלָה* f. Jes. 5, 25. *עֲבָדָה* f. Gen. 26, 14. *עָרָה* f. Lev. 8, 4. *עֲנָנָה* f. Hiob 3, 5. *עֲצָרָה* f. Num. 29, 35. *עֲרָמָה* f. H. L. 7, 3. *פְּלִיטָה* f. 2 Sam. 15, 14. *צִפְרָדַע* f. Exod. 8, 2. Ps. 78, 45, über den Plural vgl. Einheitswörter. *צָרָעָה* nach Siegfried und Stade: Hebräisches Wörterbuch zum alten Testamente. Leipzig 1893. Einheitswort; aber es kommt in der Bibel (f. Exod. 23, 28. Jos. 24, 12., ohne Beweis, ob m. oder f. Deut. 7, 20) nur collectivisch vor. *קִהְלָה* f. Neh. 5, 7. *שָׁלוֹ* f. Exod. 16, 13. *שְׁמָלָה* f. Deut. 8, 4. *שַׁעְרָה* f. Hiob 4, 15, siehe auch Einheitswörter. *שְׂאֵרִית* f. 2 Kö. 19, 4, mit dem Plural verbunden Am. 1, 8. *שִׁבְיָה* f. 2 Chr. 28, 5. *שִׁפְעָה* f. Hiob 22, 11. *תְּאֵנָה* f. Hab. 3, 17, siehe auch Einheitswörter. *תְּבוּאָה* f. Lev. 25, 7. *תְּנוּבָה* f. Richt. 9, 11 und der Form nach weiblich: *אֵמָה*, *אֶסְפָּה*, *אֶרְוָה*, *אֶתְנָה*, *בְּרִיאָה*, *חֲבֵלָה*, *חֲבָרָה*, *חֲלָקָה*, *חֲרָצְבוֹת*, *יִתְרָה* mit Plural verbunden Jer. 48, 36. *מִקְחוֹת*, *מִפְלָגָה*, *מַעֲמָסָה*, *מִבְסָה*, *מִהֲלָה*, *מוֹעֲקָה*, *מְרוּרָה*, *בִּנְעָה*, *מִרְבִּית*, *מִתְנָה*, zu dem vorausgehenden männlichen Prädikat Pred. 7, 7. vgl. Kautzsch § 145. 7a. Strack § 86 f., *שְׁדָרָה*, *רִגְנָשָׁה*, *קָמָה*, *צִידָה*, *צָאָה*, *צָאָה*, *פְּלָגָה*, *פָּאָרָה*, *עֲצָרָה*, *סוּחָה*, *תְּרָבִית*, *תְּרָבוֹת*, *תּוֹלָעָה*, *תּוֹלָרוֹת*.

Auch die Zahlwörter *מֵאָה* f. 1 Kö. 11, 3. *רֶבְבָה* (ohne Constructionsbeispiel; dem mit *אַלְף* verbundenen Worte geht Ps. 91, 7 ein männliches Verbum voran vgl. Kautzsch § 145. 7a. 146. 2b. Strack § 86. f. i.) und *רְבוּ* f. Neh. 7, 72 gehören hierher.

Auch Einzelwörter für weibliche Personen werden

collectiv gebraucht, so שְׁפָחָה Gen. 32, 6. Bisweilen werden Collectiva mit dem Plural des Femininums verbunden, so צְפוּר Ez. 17, 23, oft findet aber eine constructio ad sensum statt, indem Feminina als Collectivbezeichnungen männlicher Individuen mit dem Plural des Prädikats im Masculinum verbunden werden: מוֹלְדָה Gen. 48, 6. מְעַרְבָה 1 Sam. 17, 8. נִבְלָה Jes. 26, 19. פָּרְחָה Hiob 30, 12. Nicht aber gehören hierher die noch von Kautzsch § 145. 2c angeführten Stellen Num. 10, 3 (עָרָה). 1 Sam. 2, 33 (מְרִבִּית), wo sich das Prädikat auch auf קָל beziehen kann, und Hag. 2, 7, wo mit Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten V² p. 170. תְּמָרָה zu lesen ist.

Besonders zu besprechen ist noch צָאן. Es ist entsprechend dem arabischen ضَآء (Caspari's arabische Grammatik. Vierte Auflage von A. Müller. Halle 1876. § 288. 1e) und dem syrischen ܘܨܐ (Nöldeke: Syrische Grammatik. Leipzig 1880. § 84) im alten Testament sicher weiblich an folgenden Stellen: Gen. 30, 38. 41. 43. 33, 13. Exod. 21, 37. Deut. 28, 31. 1 Sam. 17, 28. 25, 18. Jes. 7, 21. Jer. 33, 13. 50, 6. Ez. 34, 8. 10. 12. 14. 17. 22. 31. Sach. 13, 7. Ps. 144, 13. Neh. 5, 18. 2 Chr. 18, 16. Für den männlichen Gebrauch werden angeführt: Gen. 12, 16. 13, 5. 30, 39. 43. Aber an allen diesen Stellen geht ein nichts beweisendes männliches Prädikat voran, vgl. Kautzsch § 145. 7a. Strack § 86 f. Hier hat man bei der Setzung des Prädikats noch nicht klar das Geschlecht des folgenden Subjectes im Sinne und setzt daher das Prädikat in die zunächst liegende Form. (Doch vgl. Dietrich a. a. O. p. 1 ff.). Auffällig ist dies nur Gen. 30, 39, wo vielleicht mit Siegfried-Stade s. v. ein Wechsel der Hände anzunehmen ist.

Num. 27, 17. 1 Kö. 22, 17 (letztere Stelle verbessert durch 2 Chr. 18, 16). Das männliche Suffix beweist nicht für das männliche Geschlecht, vgl. Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18. b. Offenbar liegt hier eine spätere

Auflösung der Sprache vor, indem man die ursprüngliche Geschlechtsdifferenzierung aufzuheben beginnt, vgl. den Zustand des Armenischen und Neupersischen.

Deut. 8, 13 ist צֶאֱנָן mit בִּקְרָא verbunden, und es folgt darauf die dritte Person pl. m., vgl. Kautzsch § 146. 2. 145. 7 a. Anm. 1. Strack § 86 g. i.

Jer. 60, 7. צֶאֱנָן steht im status constructus Verhältniß zu בָּלָל. Das Prädikat (3 pl. m.) kann sich also auf letzteres beziehen, oder wir haben hier die bekannte Abneigung gegen die dritte Person pl. f., vgl. Kautzsch § 146. 1 und § 145. 7 a. Anm. 1. b. Anm. 2. 3. Strack § 86 g.

Auch der beständige Wechsel des Geschlechtes Ez. 34, 8—31, den Cornill: Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig 1886. p. 400 ff. trotz vieler anderer Aenderungen stehn läßt, wie ähnlich Jer. 23, 2—4 beweist nichts für den männlichen Gebrauch des Wortes. Abgesehen davon, daß dem Propheten als Angehörige der Herde die Israeliten vorschweben und so der Gebrauch des männlichen Geschlechtes nahe liegt, lassen auch alle Fälle sich aus den eben p. 316 f. angegebenen Gründen erklären.

Als einzig beweisendes Beispiel bliebe 1 Sam. 15, 14, wo man זֶה statt זֶה zu lesen hat. Die von Böttcher (§ 660. 13) noch angeführten Stellen Jer. 25, 34 ff. 49, 20. Sach. 11, 7 ff. beweisen für das Geschlecht von צֶאֱנָן nichts. צֶאֱנָן ist also auch im Hebräischen nur weiblich.

2) Männliche Collectiva und Sammelnamen.

אֲרָבִים m. Lev. 2, 14. אֲרָבִים m. Spr. 15, 16. Joel 1, 17. אֲרָבִים m. Lev. 11, 34. אֲרָבִים m. Mich. 5, 1. אֲרָבִים m. Hiob 39, 30. אֲרָבִים m. Jos. 8, 19. אֲרָבִים m. Exod. 10, 14. אֲרָבִים m. Jes. 11, 7. אֲרָבִים m. Ez. 16, 34. בָּרָק m. 2 Kö. 12, 6. Das Wort ist im ganzen Verse collectiv zu fassen, was Siegfried-Stade s. v. bestreiten. בָּרָק m. Jer. 8, 1—3. Doch ist die Stelle nicht ganz sicher vgl. Schwabe p. 25. בָּרָק m. Jes. 30, 24. בָּרָק m. Exod. 10, 24. 21, 37. 34, 3. Num. 7, 3. 7. 8. 17. 23. 29. 35. 41. 47. 53. 59. 65. 71. 77. 83.

31, 38. 44. Deut. 8, 13. 1 Kö. 5, 3. 7, 25. 44. 8, 63. 1 Chr. 27, 29. 2 Chr. 4, 4. 15. Jer. 52, 20. f., wo Kühe gemeint sind, nur Gen. 33, 13. Hiob 1, 14. Zu dem männlichen Suffix Vers 14. 15 vgl. Kautzsch § 135. 5 Anm. 1. Strack § 18 b. Auch im Arabischen ist بَقَرٌ gen. comm., da es ein nomen unitatis بَقْرَةٌ bildet (Caspari-Müller § 290. 1. Hommel: Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern. Leipzig 1879. p. 222). נָבּוּל m. Gen. 10, 19 (vorangehndes Verbum). נָדּוּר m. 1 Sam. 30, 8. נָדִישׁ m. Hiob 5, 26. נָוִי m. Deut. 4, 7. נָגַנ coll. Neh. 13, 16. m. siehe Tiere. נָגַן m. Ez. 36, 29. נָדָר m. Hos. 10, 8. נָשָׂא m. Gen. 1, 11 f. הָוִין m. Spr. 1, 13. הָמוֹן m. 1 Sam. 4, 14. 14, 16. 19. 2 Sam. 18, 29. 1 Kö. 20, 13. 28. Jes. 16, 14. 32, 14. Ps. 42, 5. 1 Chr. 29, 16. 2 Chr. 13, 8. 14, 10. 20, 2. 12. 15. 31, 10. und mit vorangehendem männlichen Verbum Jes. 29, 7. 8. 60, 5. f. 1 Chron. 29, 16 b., aber die Stelle ist durch das Qerê verbessert. Nach diesem Befunde ist auch wohl Hiob 31, 34 רָב herzustellen, trotzdem alle neuern Herausgeber (Merx, Bickell, G. Hoffmann, Siegfried) die Stelle nicht beanstanden. וִין m. Ps. 80, 14. וֵן m. 2 Chr. 16, 14. וִרְוֵעַ m. Lev. 11, 37. חָלוּץ m. Jos. 6, 7. חָמוּר m. coll. 2 Kö. 7, 10. חָסֵן m. Spr. 15, 6. חָשִׁיף m. 1 Kö. 20, 27. טוֹר m. 1 Kö. 7, 18. טָף m. Exod. 10, 24. יַעַר m. Jos. 17, 18. יָרֵק m. Jes. 15, 6. כָּל m. Exod. 12, 16. כָּפָר m. Exod. 21, 30. כָּרֶם eigentlich die Gesamtheit der Reben, vgl. Delitzsch zum HL. 1, 6. m. Deut. 20, 6. 24, 21. 28, 30. 39. 1 Kö. 21, 1. 2. 6. 16. 18. 2 Kö. 19, 29. Jes. 5, 1. 2. 4. 5. 6. 37, 30. 65, 21. Am. 5, 11. 9, 14. Zeph. 1, 13. HL. 8, 11. 12. f. Jes. 27, 2 ff. Aber כָּרֶם ist hier höchst wahrscheinlich nur ein durch 5, 1 ff. veranlafster Schreibfehler für נָתַן vgl. Ez. 17, 6. vgl. Duhm: Das Buch Jesaia. Göttingen 1892. p. 166 z. St. Lev. 25, 3 bezieht sich das Suffix תָּה auf אֶרֶץ. כָּרֶם ist also nur männlich. לָאֵם m. Gen. 25, 23. לָקַח m. Spr. 4, 2.

מֵאֵבֶל m. Ez. 4, 10. f. nicht Hab. 1, 16, denn das ה in בְּרִיאָה ist nur Dittographie des folgenden ה. מְחֹל m. Klg. 5, 15 (vorangehendes Verbum). מְכַר m. Spr. 31, 10 (vorangehendes Prädikat). מֵלֵא m. Pred. 4, 6, מְלָקוֹחַ m. Jes. 49, 25. מְמַכֵּר m. Lev. 25, 28. מֵם m. 1 Kö. 5, 27 mit vorangehendem Verbum, in der Bedeutung »Fröhner« Gen. 49, 15 u. öfter. מְסַפּוֹא m. Gen. 24, 25. מְעַט m. Gen. 30, 30. f. nicht Hag. 2, 6, wo אָהָה auf אָהָה sich bezieht. מֵץ m. Jes. 29, 5, מֵצֵב m. 1 Sam. 13, 23, vorangehendes Verbum. מְקַנֶּה m. Exod. 12, 38. u. öfter. Exod. 34, 19. ist תּוֹכֵר nur aus הוֹכֵר (lies תּוֹכֵר) verschrieben vgl. Böttcher § 658. 22). Olshausen: Lehrbuch der hebr. Sprache. I. Braunschweig 1861. § 117. Stade § 552 a. מְקַרָּא m. Lev. 23, 7. מְקַרְהָ m. Pred. 3, 19. מְקַרְהָ m. Pred. 10, 18. vorangehendes Verbum. מְרַגֵּחַ m. Am. 6, 7. vorangehendes Verbum. מְשַׂא m. Ps. 38, 5. מְשַׁתָּה m. Gen. 21, 8. מֵמֶן m. Spr. 21, 14. מֵנֶר m. Jos. 3, 13. מֵנִיב m. Mal. 1, 12. מְנַכְסִים m. Jos. 22, 8. מְנַפֵּל m. Hiob 3, 16. מְסָבֵל m. Jes. 14, 25. מְסַחֵר m. Spr. 3, 14 u. öfter, aber stets vorangehendes Prädikat. מְעַב vgl. Himmelskörper. מְעַרְר m. Gen. 29, 2. עוֹף m. Gen. 1, 20 f. עֹלָה m. Lev. 26, 36. עֵם m. Exod. 32, 9 und oft. f. Exod. 5, 16. Richt. 18, 7. Jer. 8, 5. Aber alle drei Stellen enthalten Textfehler; sie sind verbessert bei Siegfried-Stade s. v. und Budde: Die Anhänge des Richterbuches. ZAW. VIII p. 290. עֵמָר m. Deut. 24, 19. עֵנָן m. Ez. 1, 4. עֵקֶב m. Ps. 19, 12. עֵקֶב m. Exod. 12, 38. עֵשֶׁב m. Jer. 12, 4. עֵשׂ m. Jes. 50, 9. עֵפָר m. 2 Kö. 19, 35. פְּרִיֹן m. Ps. 49, 9, vorangehendes Verbum. פְּרַח m. Nah. 1, 4. פֶּרֶט m. Lev. 19, 10. פְּרִי m. HL. 2, 3. צָבָא m. aufser den Stellen, wo es mit כָּל- verbunden ist: Jer. 33, 22. Ps. 68, 12. Dan. 10, 1. Neh. 9, 6. 1 Chr. 27, 5. 2 Chr. 28, 9. f. nicht Jes. 40, 2, wo zu übersetzen ist: »sie hat erfüllt ihre Drangsal« und nicht Dan. 8, 12, da die Stelle völlig unverständlich ist vgl. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Freiburg und Leipzig 1894. p. 900,

männlicher Wesen auch collectiv gebraucht zu werden scheinen. So gebraucht finden sich אָדָם, אִישׁ, אָסִיר, בָּחוּר, יָדָעְנִי, וְזָכָר, עוֹז, עָרֵב, קָדָשׁ, רִנָּה u. s. w., ferner Eigennamen wie רְאוּבֵנִי u. s. w., Adjectiva und Participia wie רָעַב u. s. w., über welche man das Lexikon vergleiche.

2) Einheitswörter.

Da sich neben Collectivis nicht immer Einzelwörter finden, entstand das Bedürfnis, von Collectivis Einzelwörter abzuleiten. Es geschah durch Anfügung der jetzigen Femininendung, indem das Einzelding gegenüber der Masse als das Schwächere in Betracht kam. Im Arabischen ist diese Bildung häufig, im Hebräischen hat sie schon sehr abgenommen und ist häufig verkannt, indem man Einheitswörter sogar wieder als Collectiva verwandte vgl. unten. In den uns zugekommenen Urkunden der aramäischen Sprache lebt ein א der Einheit überhaupt nicht mehr. Ein Erkennungszeichen für das Einheitswort ist mehrfach der Plural, der in den ältesten Stücken des alten Testaments männliche, im spätern Hebräisch aber auch weibliche Form hat, vgl. Caspari-Müller § 247. Ewald: Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. Achte Ausgabe. Göttingen 1870. § 176. Olshausen § 115. 3. Stade § 311. de Lagarde Nom. p. 81, 9—14. Mittheilungen (I.), Göttingen 1884 p. 59.

Einheitswörter mit dem Plural auf יִם oder ohne Plural:

אֱלֹהִים und אֱלֹהָ f. Jes. 1, 30. גִּבְרִיָּה f. 2 Sam. 14, 7. דְּבָרָה f. Deut. 1, 44. יוֹנָה f. Gen. 8, 9. Männlich gebraucht, seiner Form entsprechend, scheint der Plural Jes. 60, 8, doch vgl. Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18 b und meine Bemerkung p. 316 f. Ezech. 7, 16 ist, weil beschädigt, nicht zum Beweise heranzuziehen. כְּפָה f. Hiob 15, 32. לִבְנָה f. Gen. 11, 3. מוֹטָה f. Jer. 28, 13. Zum männlichen Suffix Vers 10 vgl. die Bemerkung unter יוֹנָה. מֶלֶךְ f. Ps. 139, 4. נִמְלָה f. Spr. 6, 6. Der Plural ist seiner Form entsprechend

männlich gebraucht Spr. 30, 25. נָצָה f. Gen. 40, 10 vgl. Siegfried-Stade s. v. נָץ und נָצָה. פִּשְׁטָה f. Jos. 2, 6. Jes. 42, 3 vgl. Pflanzen. צִפְרִדָּיִם (der Singular, trotz seiner männlichen Form weiblich, kommt nur als Collectiv vor vgl. p. 315) f. Exod. 8, 5. 7. Männlich ist das Wort nie, denn Exod. 7, 29. 8, 9 geht das Verbum in männlicher Form vorher vgl. Kautzsch § 145. 7a. besonders Anm. 1. Strack § 86, 4g, und die männlichen Suffixe Exod. 8, 10 erklären sich nach der Bemerkung unter יוֹנָה. שְׁעָרָה f. Exod. 9, 31. שְׂבָלָה f. Ps. 69, 3. Gen. 41, 5. 6. In der gleichlautenden Stelle Vers 23 ist das männliche Suffix zu beurteilen nach Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18b. Zu Vers 27 (יָהוּ) vgl. Kautzsch § 145. 7a. Anm. 1b. Anm. 2. 3. Strack § 86g. שִׁירָה f. Num. 21, 17. (Der Plural ist nicht שִׁירוֹת vgl. G. Hoffmann ZAW. III p. 120). תְּאֵנָה auch als Collectiv verwandt vgl. p. 315. f. Richt. 9, 10. תּוֹלַעַת f. Jon. 4, 7. Einheitswort zu תּוֹלַעַת vgl. p. 315, mit dem Plural תּוֹלַעִים Exod. 16, 20, während תּוֹלַעַת stets (und dann auch תּוֹלַעַת) das Scharlachzeug bezeichnet vgl. Schmuckgegenstände, Kleider, Zeugstoffe. Ohne Constructionsbeispiel sind תְּבִלָּה, תְּנָה, וְמִרְה, חֲטָה, יַעֲרָה, כְּנָה, כִּסְיָה siehe Bäume, Pflanzen u. s. w., מִרְאָה vgl. de Lagarde Nom. p. 81, 12, סִנְסִיָּה, von dem sich der Singular als Stadtnamen erhalten hat סִנְסִיָּה Jos. 15, 31, עֲרָשִׁים, צִירָה, עֲרָשִׁים, רִסְסִים, רִצְפָה nicht m. nach Jes. 6, 6f., denn וָהּ ist neutr. »dies« zu übersetzen. שְׁלֹיִם, Plural zu einem anzusetzenden Einheitsnamen שְׁלֹיָה, abgeleitet von שְׁלֹיָה vgl. de Lagarde Nom. p. 190 Anm. שְׁעָרָה vgl. p. 315, תַּעֲרָעִים, שְׂרָקָה, שְׁלֹמִים, שְׁשִׁנָּה, שְׁוֹאָה, שְׂרָמָה.

Einheitswörter mit dem Plural auf יִם und וֹת.

אַשְׁרָה f. 2 Kö. 13, 6. Zu dem männlichen Suffix 2 Kö. 23, 14 und dem vorangehenden männlichen Verbum Jes. 27, 9 vgl. die Bemerkung p. 317. 316. אֶלְלָמָה f. Gen. 37, 7. תְּהִלָּה f. Ps. 33, 1, siehe auch Abstracta. תְּמָרָה m. im Plural Ez. 40, 26. Ohne Constructionsbeispiel בְּבוּרָה,

עַרְמוּת und עֲרֻמִּים, der Singular nur collectiv vgl. p. 315. שְׂקָמוֹת und שְׂקָמִים, קִשְׁקֻשָּׁהּ.

Einheitswörter mit dem Plural auf םֻ.

אֶבְרָה f. Hiob 39, 13. אֶנְיָה f. Jon. 1, 3 vgl. Schwabe p. 12. בְּהֵמָה meist collectiv vgl. p. 314, doch auch Einzelwort f. Lev. 24, 21. מְרַפָּה f. Sach. 6, 2, סַעְפָּה, מְרַפָּה f. Ez. 31, 5. Kaum gehören hierher שָׁנָה mit der Grundbedeutung »Wechsel« vgl. Philippi ZDMG. XXXII p. 80, das Wort zweifelhafter Abkunft סָאָה und שְׂבָכָה.

3) Diminutive.

Durch ein Suffix ōn bildet das Aramäische und Hebräische Diminutive vgl. Kautzsch § 86. 2. Anm. 4. Stade § 296 c. Barth § 212.

Sicher gehört hierher nur אִישׁוֹן ohne beweisende Stelle, denn Ps. 17, 8 und Klg. 2, 18, auf welche Böttcher § 653 verweist, genügen doch nicht, um das weibliche Geschlecht zu erweisen.

Vielleicht gehören noch hierher שְׁהָרִין und נִצְנִים, ebenfalls ohne Constructionsbeispiele.

4) Himmel und Himmelskörper.

Der Himmel, die Wolken und die Himmelskörper, die über dem Menschen thronen, und zu denen er ehrerbietig, ja wohl anbetend emporblickt, haben selbstverständlich das Geschlecht des Mannes; wo dies einmal nicht der Fall ist, spielen offenbar mythologische Personificationen mit hinein, wenn wir sie auch nicht mehr durchschauen können. So ist es in allen Sprachen, so hat für das Semitische es schon Ewald § 174 b. behauptet.

הִילָל m. Hiob 31, 26, vgl. leuchtendes Element. הִלָּל m. Jes. 14, 12. הָרָם m. Hiob 9, 7. יָרַח m. Jos. 10, 13. כּוֹכַב m. Gen. 37, 9. מְנוּרוֹת, מְנוּלוֹת m. Hiob 38, 32, vgl. z. St. Kautzsch § 145. 5. Anm. עָב m. Jes. 19, 1. Pred. 11, 3. Herzustellen ist das männliche Geschlecht 1 Kö. 18, 44, wo קִמְנָה in קָמַן (הָנָה irrthümliche Wiederholung des vorangehenden עָלָה), קָמַן in עָלָה zu bessern ist. רָקִיעַ m.

Gen. 1, 6. שָׁחַק m. Spr. 3, 20. שָׁמַיִם m. Jes. 65, 17 und der Form nach männlich נָרַח, חוּג, בִּיּוֹן, בְּסִיל. Weiblich sind חֲמָה Jes. 24, 23 und לְבָנָה ibid., beide in der Dichtersprache beliebte Benennungen der Sonne und des Mondes, schon deshalb, weil die Urbedeutung der beiden andern dem Sprachbewußtsein entschwunden war, mit diesen sich aber sofort bestimmte eigenschaftliche Vorstellungen verbanden (Delitzsch zum HL. 6, 10). עֵישׁ f. in Personification als Mutter Hiob 38, 32 und der Form nach בִּימָה.

שָׁמַשׁ m. Gen. 19, 23. Richt. 5, 31. Jos. 10, 12. Jes. 13, 10. Jer. 15, 9. Qerê. Ezech. 32, 7. Joel 3, 4. Mal. 1, 11. Ps. 19, 5f. 50, 1. 104, 19. 113, 3. 121, 6. Pred. 1, 5.

f. Gen. 15, 17. Exod. 22, 2. Deut. 24, 15. Richt. 19, 14. 2 Sam. 2, 24. 12, 11. 2 Kön. 3, 22. Jes. 38, 8. 45, 6. Lies מִעֶרְבָה, denn eine Form mit ה raph. giebt es nicht. Jon. 4, 8. Mich. 3, 6. Nah. 3, 17. Mal. 3, 20. Ps. 104, 22. HL. 1, 6. Pred. 12, 2. Jer. 15, 9. Kethib.

Nicht zum Beweise für den männlichen Gebrauch zu verwenden sind die Stellen, in denen eine männliche Verbalform vorangeht, vgl. Kautzsch § 145. 7 a. Strack § 86 f.: Gen. 15, 12. 28, 11. 32, 32. Exod. 16, 21. Lev. 22, 7. Jos. 10, 13. 2 Sam. 23, 4. Jes. 60, 19. 20 und Hab. 3, 11, wo das mit שָׁמַשׁ verbundene sichere Masculinum die männliche Verbalform verlangt. Da das arabische شَمْسٌ immer (Caspari-Müller § 289) und auch das syrische ܫܡܫܐ wenigstens bisweilen (siehe das genauere de Lagarde: *Analecta Syriaca* p. 164 f. Nöldeke § 87) weiblich sind, ist vielleicht das Wort ursprünglich weiblich gewesen, die zuletzt angeführten Stellen können im Hebräischen sehr wohl den Uebergang zu dem männlichen Gebrauch des Wortes gebildet haben.

5) Naturerscheinungen.

Auch den Naturerscheinungen steht der Mensch machtlos gegenüber, ihrem Herrschen kann er sich nie völlig

entziehen, so daß wir auch hier das männliche Geschlecht erwarten dürfen: m. אָר Gen. 2, 6. בָּרַר Exod. 9, 18. בָּרַק Hiob 38, 35. נָשָׂם 1 Kö. 18, 45. יָרָם Hab. 3, 10. טַל Richt. 6, 37. מוֹרָה Ps. 84, 7. vorangehndes Verbum. מָטַר Deut. 11, 14. מָלְקוֹשׁ Jer. 3, 3. קָרַח Ez. 1, 22. רִבִּיבִים Jer. 3, 3, vorangehndes Verbum. רָעַשׁ Ez. 38, 19. שָׁחַר Joel 2, 2 mit der späthebräischen, der Form nach weiblichen Nebenform שִׁחְרוּת שָׁלַג Hiob 37, 6, vgl. Siegfried: The book of Job. Leipzig & Baltimore 1893 p. 27. 48. z. St. שָׁבַר Jes. 35, 7 vorangehndes Verbum. Der Form nach männlich: סָגְרִיר, נָשִׂיא, כָּפַר, יוֹרָה, חָנוּי, חָנוּל, אֶלְנָבִישׁ (die weibliche Verbalform Hiob 14, 19 ist zu erklären nach Kautzsch § 145. 4. Strack § 86. 3), רָעַם. Für »Frost« finden sich beim Jahvisten das der Form nach männliche קָר, bei Späteren die der Form nach weiblichen צָנָה und קָרָה, siehe die Angabe der Stellen bei Siegfried-Stade; die gelindere Kälte, die Kühlung, das Säuseln sind durch das der Form nach weibliche מְקָרָה und הִמְקָמָה f. 1 Kö. 19, 12 bezeichnet. Für »Finsternis« finden sich die männlichen Ausdrücke אָפֶל m. Hiob 3, 6. חֹשֶׁךְ m. Exod. 10, 21. בְּמִרְיָר m. Hiob 3, 5. צַל m. Hos. 4, 13 und ohne Constructionsbeispiel מִחֹשֶׁךְ, מִצֶּל, daneben die weiblichen (meist Compensative Barth p. XIII f.) אֶפְלָה, חֹשְׁכָה (f. Gen. 15, 12), מִצֵּלָה, עֵיפָה (zu dem männlichen Prädikat Gen. 15, 17 meint Kautzsch § 145. 7 b. Anm. 3, »es sei im unbestimmten Genus (dem Masc.) verblieben, obschon das Nomen um des Nachdrucks willen vorangestellt sei.« Aber gerade in diesem Falle muß es הִיחָה heißen, und so ist offenbar statt הָיָה zu schreiben), קָדְרוּת, צִלְמוֹת, die meist der spätern Sprache angehören. Weiblich ist ferner der Pi'elinfinitiv (Barth p. 89, Anm. 1) בְּצָרָה wegen seiner ursprünglichen Abstractbedeutung.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Threni III, 5. 16.

5. Im masor. Text hat die Zusammenstellung ראש וְהִלָּצָה längst mit Recht Anstofs erregt; beim Griechen erregt das an Stelle des letzteren Wortes stehende καὶ ἐμύχθησεν durch seinen Sinn Bedenken. Es will mir scheinen, als deute die Verschiedenheit beider Texte fast zwingend auf folgende Grundgestalt: ויקף ראשי הִלָּצָה »und er hat mein Haupt mit Mühsal umkreist«. הִלָּצָה wurde vom Griechen in וְהִלָּצָה verlesen und demgemäfs übersetzt: man beachte, wie sehr ה und die Gruppe ונ in manchen Handschriften einander gleichen. Im masor. Texte dagegen wurde das י von ראשי (καφαλήν μου) in ו verderbt.

16. Für das ἀπ. λεγ. הִקְפִּישָׁנִי möchte ich mit einigem Zutrauen vorschlagen הִקְלִישָׁנִי »er hat mich gewälzt«. Zur Aehnlichkeit von ל und כ vgl. S. 145.

F. Praetorius.

Bibliographie.

- † Beattie, F. R., *Radical Criticism; an exposition and examination of the radical critical theory concerning the literature and religious system of the O. T.* New-York & Chicago 1895. 323 S. 12°.
- † Blomfield, *The Old Testament and the New Criticism.* London 1895. 690 S. 8°.
- Cornill, C. H., *Das alte Testament und die Humanität.* Leipzig 1895. 24 S. 8°.
- † Ecke, Zur a. t. Kritik s. *Kirchl. Monatsschr.* 1895. XIV, 6 (März). S. 363 ff.
- Koehler, A., *Ueber Berechtigung der Kritik des A. T.* Leipzig 1895. 68 S. 8°.
- † Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne.* Paris 1895. XLVIII, 535 S. 8°.
- Meinhold, J., *Wider den Kleinglauben. Ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien.* 1. Die Anfänge der israelitischen Religion u. Geschichte. 2. Wider den Kleinglauben. Freiburg i/Br. u. Leipzig 1895. XXIV, 83 S. 8°.
- Orelli, C. v., *Wider unberechtigte Machtsprüche heutiger Kritiker. Antwort auf Prof. Meinhold's »Wider den Kleinglauben«.* Düsseldorf 1895. 32 S. 8°. (Abdruck aus der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung.)
- Sayce, A. H., *The higher criticism and the verdict of the monuments.* New-York 1894. X, 575 S. 8°.
- † Vincent, M. R., *That monster, the higher critic.* New-York 1895. 41 S. 12°.
- Volck, *Heilige Schrift u. Kritik s. Neue kirchl. Zeitschrift* VI (1895). S. 14 ff. 81 ff. 199 ff. 271 ff.
- † Geikie, C., *The Bible by Modern Light.* Vol. 6. *Exile to Malachi.* London 1894. 548 S. 8°.
- † Vigouroux, F., *Ancien Testament. t. 1. Introduction générale. Pentateuque.* Paris 1894. XII, 791 S. 8°.
- † Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* fasc. VII. *Bigamie-Bythner.* Tours 1895. S. 1793—1984. 8°.
- † Halévy, J., *Recherches bibliques s. Rev. Sémin.* 1895. S. 1 ff. S. 97 ff.
- Lambert, M., I. *Notes exégétiques* Gn. 49, 10. Ri. 5, 8. Jes. 10, 13. II. *Les points extraordinaires* (Nu. 9, 10 u. Dt. 29, 28) s. *REJ.* t. 30 (N. 59) S. 115 ff.
- † Merrill, G. E., *The parchments of the faith.* Philadelphia 1894. III, 288 S. 12°. [*Gemeinverständl. Beschreibung der Bibelhandschriften.*]

- † Barnes, W. E., *The Septuagint and the Mass. Text s. Expos.* Times 1895 febr. (VI, 5) S. 223 ff.
- Nestle, Eb., *Zur Hexapla des Origenes s. ZwTh.* XXXVIII, 2, S. 231—238.
- † Driver, S. R., *Appendix to the fifth ed. of an Introduction to the Literature of the Old Testament.* Edinburgh 1894. (S. 521—541). 8°.
- Strack, H. L., *Einleitung in das A. T. einschließl. Apokryphen u. Pseudepigraphen.* 4. Aufl. München 1895. VIII, 219 S. 8°.
- † Wildeboer, G., *The origin of the Canon of the O. T.* Transl. by B. Wisner Bacon. Ed. with preface by G. F. Moore. London 1895. 194 S. 8°.
- † Wright, J., *Early Bibles of America; a descriptive account of Bibles published in the United States, Mexico and Canada.* 3 ed. New-York 1894. XV. 483 S. 8°.
- † Graetz, H., *Emendationes in plerosque sacrae scripturae V. T. libros. Ex relicto auctoris manuscripto ed. G. Bacher. Fasc. 3. Pentateuchi et priorum prophet. libr. cont.* Breslau 1894. III, 38 S. 8°.
- Pick, B., *History of the printed editions of the O. T., together with a description of the Rabbinical and Polyglot Bibles s. Hebraica IX.* S. 47—116.
- The Sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebr. Text. Printed under the editor. direction of P. Haupt. Part 6. The Book of Joshua by W. H. Bennet. Part 11. The book of Jeremiah by C. H. Cornill.* Leipzig 1895. 32. 80 S. Fol.
- Liber Regum. Textum mas. accurat. expressit, e fontibus Mas. varie illustravit, notis criticis confirm.* S. Baer. Leipzig 1895. IV, 171 S. 8°.
- Derenbourg, J., *L'édition de la Bible rabbinique de Jean Buxtorf, s. REJ. t. 30 (N. 59) S. 70—78.*
- Grannan, Ch. P., *A Program of Biblical Studies s. The Catholic University Bulletin. Vol I. No. 1 (Jan. 95) S. 35 ff.*
- Hayman, H., *Harmony of the Pentateuch respecting priestly dues s. Bibliotheca Sacra* 1895 jan., S. 18—28.
- Lex Mosaica or the Law of Moses and the higher criticism. With an introduction by A. Hervey ed. by R. V. French.* London 1894. 682 S. 8°.
- Watson, W. Scott, *A critical copy of the Samaritan Pentateuch written in A. D. 1232 s. Hebraica IX.* S. 216—225.
- Derselbe, *A critical copy of the Samaritan Pentateuch s. Hebraica X. S. 122—158 (collation).*
- † Ingersoll, R. G., *Eenige dwalingen van Moses.* Haarlem 1894. 128 S. 8°.
- † White, H. Alex., *The Origin of the Pentateuch in the light of the ancient monuments.* Richmond, Va. 1894. III, 304 S. 8°.
- † Hervey, B. and C. Hole, *The Pentateuch.* London 1895. 240 S. 8°.
- Bissell, E. C., *Origin and Composition of Genesis, s. Presb. and Ref. Rev.,* 1895 jan. S. 1—25, apr. S. 262—294.

- † Body, C. W. E., *The Permanent Value of the Book of Genesis*. London 1895. 8°.
- † Davis, J. D., *Genesis and Semitic Tradition*. London (auch: New-York) 1894. IV, 150 S. 8°.
- Zenos, A. C., Professor Edwin C. Bissell s. Presb. and Ref. Rev., 1894. Oct. S. 684—688. (Nekrolog).
- † Hummelauer, F. de, *Commentarius in Genesim*. Paris 1895. VII, 612 S. 8°.
- † Koch, E., *Das Sechstageswerk der Bibel vgl. m. d. Schöpfungsberichten anderer Völker u. mit den Resultaten d. modern. Naturforschung*. Gütersloh 1895. 48 S. 8°.
- Haupt, P., *Wo lag das Paradies?* (S.-A. aus: *Ueber Land u. Meer* 1894/95. N. 15). Stuttgart. 8 S. 8°.
- † Pfeil, Th., *Bemerkungen zum bibl. Fluthbericht u. z. d. Zahlenangaben in Gen. 5. Ein apologet. Versuch*. Jurjew 1895. 16 S. 8°.
- † Schanz, *Die Universalität d. Sintflut s. Theol. Quartalschrift* 1895, S. 1 ff.
- † Hoedemaker, Ph. J., *De Mozaïsche oorsprong van de wetten in de boeken Ex. Lv. en Num. Lezingen over de moderne schriftkritiek des Ouden Testaments*. Leiden 1895. XII, 431 S. 8°.
- Matthes, J. C., *Een Protest*. Ph. J. Hoedemaker, *De Mozaïsche oorsprong etc. s. Theol. Tijdschr.* 29 (1895) 4 (July) S. 422—449.
- Green, W. H., *The sons of God and the daughters of men* [Gen. 6, 1—8] s. Presb. and Ref. Rev. 1894 oct. S. 654—660.
- Schmidt, N., *The External Evidence of the Exodus s. Hebraica X*, S. 159—174.
- Paton, L. B., *The Relation of Lv. 20 to Lv. 17—19 s. Hebraica X*, N. 3/4 (April-July 1894) S. 111—121.
- † Budde, K., *The song of the well s. New World* 1895 (march). S. 136—144.
- Watson, W. Scott, *The reference in the Pentateuch to Jair and Havyoth Jair s. Presb. and Ref. Rev.* 1895 apr. S. 323—330.
- Driver, S. R., *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*. Edinburgh 1895. XXIV. XCV, 434 S. 8°. (The International Critical Commentary.)
- † Taylor, B. C., *The historical books of the Old Testament*. Philadelphia 1895. 96 S. 16°.
- † Whittam, W. G., *Short notes on the Book of Joshua*. London 1895. 8°.
- Frankenberg, W., *Die Composition des deuteronomischen Richterbuches (II, 6—XVI)*. Marburg 1895. 72 S. 8°. (Diss.).
- Budde, K., *Problems of the Prophetic Literature*. 2. Habakkuk s. *Expositor*, May 1895, V, 372 ff.
- Cheyne, T. K., *Problems of the prophetic lit. s. The Expos.* 1895, febr., S. 81 ff.
- † Woods, F. H., *Hebrew prophecy and modern criticism s. Expos. Times* 1895 febr. (VI, 5) S. 214 ff.
- † Blake, B., *How to Read the Prophets*. V. Isaiah (40—66) and the post-exilian prophets. Edinburgh 1895. 246 S. 8°.

- Cheyne, T. K., Introduction to the book of Isaiah with an appendix containing the undoubted portions of the two chief prophetic writers in a translation. London 1895. XVI, 449 S. 8^o.
- † Douglas, G. C. M., Isaiah one and his book one. London 1895. 424 S. 8^o.
- Merens, F. W., Jets over Jes. 7—12 s. Theol. Studiën 1895, 1 en 2, S. 44 ff.
- † Practical reflections on every verse of the Prophet Isaiah; with a preface by E. King. New-York 1894. XII, 281 S. 12^o.
- † Schott, O., Immanuel (Jes. 7, 14) s. Neue kirchl. Ztschr. 1894, 12, S. 1021 ff.
- Skipwith, G. H., Gleanings from the book of Isaiah s. JQR. III, 27, 470 ff.
- † Schian, M., Die Ebed-Jahve-Lieder in Jes. 40—66. Leipzig 1895. 62 S. 8^o. (Diss.).
- † Coste, E., Die Weissagungen des Propheten Jeremia wider die fremden Völker. Eine kritische Studie üb. das Verhältniß des griech. Textes der LXX zum M. T. Heidelberg 1895. 41 S. 4^o.
- † Meyer, J. B., Jeremiah, priest and prophet. New-York & Chicago 1834. II, 200 S. 12^o.
- † Skinner, J., The Book of Ezekiel. London 1895. 510 S. u. New-York 1895. IX, 499 S. 12^o. (Expositors Bible.)
- Skipwith, G. H., Studies on the book of Jeremiah s. JQR. VII, 27, 568 ff.
- † Stalker, J., Jeremiah. 1. The Man & his Message s. The Expos. 1895, jan., X, S. 66 ff. 2. His times. febr. S. 208 ff.
- † Betteridge, W. R., Ezekiel, the prophet of the exile s. Bibl. World V, 4 (1895 april) S. 248 ff.
- Whitelaw, Th., Ezekiel and the Priest's Code s. Presb. and Ref. Rev. 1894 july, S. 134—453.
- † Schulte, A., Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten II s. Theol. Quartalschr. 1895, 2, S. 209 ff.
- † Loftmann, K., Kritisk undersökning af den masoretiska texten till profeten Hoseas bok. Upsala 1894. 49 S. 4^o.
- † Billerbeck, A. u. A. Jeremias. Der Untergang Niniveh's u. die Weissagungsschrift des Nahum v. Elkosch s. Beitr. z. Assyr. III, 1, 1895, S. 87 ff.
- Zenner, J. K., Zu Habakuk 1, 9 u. 11 s. Zeitschr. f. kath. Theol. XIX (1895), S. 581 ff.
- † Kennedy, J., On the book of Jonah. London 1895. 128 S. 8^o.
- Eerdmans, B. D., De historische achtergrond van Zacharia I—VIII s. Theol. Tijdschr. 1895, S. 152 ff.
- † Kirkpatrick, A. F., The Book of Psalms. Books 2 and 3; Ps. XLII—LXXXIX. New-York 1895. 556 S. 16^o. (Cambridge Bible for Schools.)
- † Nylander, K. U., Inledning till Psaltaren. Upsala 1894, IX, 228 S.
- † Maclaren, A., The Psalms, Vol. 3. New-York 1894. V, 461 S. 8^o.
- † Mannoury, A. F., Commentarius in Psalmos. 2. Vol. Paris 1894. XI, 360. 307 S. 8^o.
- † Marson, C. L., The Psalms at work. 2nd edit. London 1895. 220 S. 8^o.

- † Storjohann, Psalmernes Bog historisk belyst og i oprindelig poetisk form fremstillet. 2 Dele. Christiania 1894. 259, 178 S. 8°.
- † Smith, G. A., The twenty-third Psalm s. The Expos. 1895, Jan. S. 33 ff.
- Lambert, M., Notes exégétiques Psaum. CI, 2 s. RÉJ. t. 29. no. 58, S. 289 f.
- Peters, J. P., Notes on the Pilgrim Psalter s. Journ. of Bibl. Lit. 1895 S. 31 ff.
- † Version arabe des Proverbes de R. Saadia ben Josef al-Fayyumi publié par J. Derenbourg et M. Lambert. Paris 1894. VII, 66. 204 IX (Oeuvres complètes de R. Saadia t. VI).
- † Bretey, De la notion de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines. Paris 1894. 55 S. 8°.
- † Voigt, C., Einige Stellen des Buches Hiob besprochen. Lauban 1895. 31 S. 4°. (Pr.)
- † The Book of Job. The revised version, with the American reviser's preferences incorporated. Ed. by S. M. Jackson. New-York 1895. 86 S. 16°.
- † Matthes, J. C., Het Hooglied s. Gids April 1895, S. 57 ff.
- † Adenay, W. F., The Song of Salomon and the Lamentations of Jeremiah. London 1895. 340 S. 8°.
- † Hoonacker, M. van, M. J. Lagrange, La question Néhémie et Esdras s. Rev. bibl. 1895, 2, S. 186 ff.
- † Farrar, F. W., The Book of Daniel. London 1895 (desgl. New-York). 342 S. 8°.
- † Tiefenthal, F. S., Daniel explicatus. Paderborn 1895. VI, 380 S. 8°.
- † Bennet, W. H., The Book of Chronicles. New-York 1894. IX. 464 S. 12°. (Expositor's Bible.)
- † Moor, F. de, Le livre de Tobie et les premiers monarques sargonides d'Assyrie s. Rev. des quest. hist. 1895, janv., S. 5 ff.
- Levi, Israel, La Nativité de Ben Sira s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 197 ff.

Hatch, Edw. and Redpath, H. A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Part IV. Κάθως — μωυσεφικός. Oxford 1895. S. 697—936. fol.

Gesenius, W., Hebr. u. aram. Handwörterbuch üb. d. A. T. In Verb. m. A. Socin u. H. Zimmern bearb. v. F. Buhl. 12. Aufl. Leipzig 1894. XII, 965 S. 8°.

† Davidson, A. B., Introductory Hebrew grammar. Hebrew syntax. Edinburgh 1894. 244 S. 8°. (auch New-York 1894. X, 233 S. 8°. imported.)

König, F. E., Historisch kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache m. comparativer Berücksichtigung d. Semit. überhaupt. 2. Hälfte. 1. Teil. Abschluss d. speziellen Formenlehre u. generelle Formenlehre. Leipzig 1895. XIV, 602 S. 8°.

Bacher, W., Die Anfänge der hebr. Gramm. s. ZDMG. 49, 1 (1895) S. 1 ff.

Casanowicz, J. M., Paronomasia in the O. T. Boston 1895. VI, 94 S.

- † Fraenkel, S., Zum sporadischen Lautwandel i. d. sem. Sprachen s. Beiträge zur Assyr. III, Hft. 1.
- Friedländer, M., A Third System of Symbols for the Hebrew Vowels and Accents s. JQR. VII, 27, 564 ff.
- Jastrow, M., Hebrew Proper Names 'compounded with יָהּ and יְהוּ s. Journ. of Bibl. Lit. 1895, S. 101 ff.
- Levias, C., On the Etymology of the Term Ševâ s. Am. Journ. of Phil. XVI, N. 1, S. 28—37.
- † Margoliouth, G., The divine Name יְהוָה s. PSBA. 1895 (febr.) S. 57 ff.
- Margolis, M. L., Notes on Semitic Grammar 1. The First Vowel of the Imperfect Tense-Stem. s. Hebr. X, 3/4 (April-July 1894). S. 188 ff.
- † Reach, J., Die Sebirin der Massoreten von Tiberias. Erlangen 1895. 62 S. 8°. (Diss.).
-
- † Menzies, A., History of Religion, a sketch of primitive religious beliefs and practices and of the origin and character of the great systems. London 1895. 426 S. 8°.
- Smith, W. Robertson, Lectures on the religion of the Semites: The Fundamental Institutions. New ed. New-York 1894. 507 S. 8°.
- † Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Großen. Deutsche Ausgabe v. C. Gehrlich. 1. Bd. 1. Hälfte. Geschichte d. ägypt. u. d. babyl.-assyr. Rel. Gotha 1895. XV, 216 S. 8°.
- † Schlottmann, K., Kompendium der hebr. Theol. d. A. u. N. T. Hrsggeg. v. E. Kühn. 2. Aufl. Leipzig 1895. VI, 200 S. 8°.
- † Buhl, F., De messianske Forjaettelser i det gamle Testament. Kjöbenhavn 1894. 248 S. 8°.
- † Chambers, T. W., The Messianic idea in the prophets s. Presb. & Ref. Rev. 1895 (April) S. 224 ff.
- † Cowley, The Samar. doctrine of the Messiah s. The Expos. 1895 (march). S. 161 ff.
- Hilgenfeld, A., Nachtrag zu dem Taheb d. Samar. s. ZwTh. XXXVIII, 1, 156.
- † Borchert, Die Visionen der Propheten s. Stud. u. Krit. 1895, 2, S. 217 ff.
- Briggs, C. A., The Messiah of the Gospels. New-York 1894. XIII, 387 S. 8°.
- Derselbe, The Messiah of the Apostles. New-York 1895. XIII, 562 S. 8°.
- Conybeare, F. C., The Philosophical Aspects of the Doctrine of Divine Incarnation s. JQR. VII, no. 28 (July 1895) S. 607—629.
- † Darmestetter, J., Les Prophètes d'Israël. Paris 1895. XX, 391 S. 8°.
- Davidson, A. B., Modern Religion and Old Testament Immortality s. The Expositor, May 1895. V, S. 321 ff.
- † Euling, J. B., Beiträge zur Eschatologie des Islam. Leipzig 1895. 74 S. 8°. (Diss.).
- Fehr, Fredr., Om den ställning våra heliga skrifter intaga till bruket af alkoholiska drycker. Stockholm 1895. 32 S. 8°.

- Gray, C. Buchanan, The References to the »King« in the Psalter, in their Bearing on Questions of Date and Messianic Belief s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 658—686.
- Green, W. H., The Moses of the critics s. Presb. and Ref. Rev. 1894, S. 369—397.
- Barton, G. A., Was Ilu ever a distinct deity in Babylonia? s. Hebraica X, S. 206—207.
- Derselbe, On the god Mut s. Hebraica X, S. 205—206.
- Derselbe, The Semitic Ishtar Cult s. Hebraica IX, S. 131—165, X, S. 1—74, cf. 202—205.
- Chambers, T. W., The messianic idea in the Prophets s. Presb. and Ref. Rev. 1895, apr. S. 224—238.
- † Curtis, A. B., Back to the Old Testament for the message of the New. Boston 1894. 325 S. 12°.
- Everett, C. C., The Devil s. The New World 1895 mar. S. 1—22.
- † Gillespie, C. C. K., Sanitary Code of the Pentateuch. New-York & Chicago 1894. 96 S. 12°.
- † Henry, Caleb S., Satan as a Moral philosopher; with other essays and sketches. New-York 1894. V, 296 S. 12°.
- † Luckock, H. M., The history of marriage, Jewish and Christian, in relation to divorce and certain forbidden degrees. New-York 1894. XV, 327 S. 12°.
- Mc Curdy, J. F., History, prophecy, and the monuments. I. To the downfall of Samaria. New-York 1894. 8°.
- Shedd, W. A., The messianic teaching of Isaiah s. Presb. and Ref. Rev. 1894 oct. S. 575—591.
- † Trumbull, H. Clay, Studies in oriental social life; gleanes from the East on The sacred page. Philadelphia 1894. XVIII, 437 S. 8°.
- Fries, S. A., Den Israelitiska Kultens Centralisation. Upsala 1895. XII, 131 S. 8°.
- Jastrow, M. jr., The Element **בשה** in Hebrew Proper Names s. Journ. of Bibl.
- Kosters, W. H., De denkbeelden over Jahwe's volk ten tijde der Ballingschap s. Theol. Tijdschr. 29 (1895) 4 (Juli), S. 353—385.
- Krauss, L., La fête de Hanoucca s. RÉJ. t. 30 (No. 50) S. 24 ff.
- † Marillier, L., La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. Paris 1894. 60 S. 8°.
- † Meinhold, F., The origin of the religion and history of Israel s. New World 1895 (march) S. 98—121.
- Meyer, Ed., Der Ursprung des Odysseusmythus. Mit einem Anhang über Todtendienst und Heroencult s. Hermes, Bd. 30 (1895), S. 241 ff.
- Moses, Ad., The religion of Moses. Louisville 1894. XVI, 138 S. 16°.
- Nowack, W., Die Entstehung der jüdischen Religion. Strafsburg 1895. 31 S. 8°.
- Sachau, E., Baal-Harrân in einer altaram. Inschrift auf einem Relief des k. Museums zu Berlin. Berlin 1895. 4 S. 8°.
- Fl. Josephi Opera ed. B. Niese. Vol. VII. Index. Berlin 1895. VIII, 88 S. 8°.
- Philo concerning the Contemplative Life. By F. C. Conybeare s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 755—769.

- † Deifsmann, G. A., Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri u. Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums u. d. Religion des hellenist. Judentums u. des Urchristentums. Marburg. XII, 297 S. m. 1 Lichtdr.-Taf. 8°.
- † Frenkel, E., Die israelitische Geschichte in den Psalmen. Dresden 1895. 22 S. 4°. (Pr.).
- Friedlaender, L., La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion s. REJ. t. 29, no. 58, S. 183 ff.
- Derselbe, Les prophètes sur la guerre judéo-romaine de l'an 70 s. REJ. t. 30 (No. 59) S. 122 ff.
- Jacobs, Jos., Studies in bibl. archaeology. London 1894. XXIV, 198 S. 8.
- † Kusters, W. H., Die Wiederherstellung Israels i. d. persischen Periode. Eine Studie, übers. v. A. Basedow. Heidelberg 1895. III, 101 S. 8°.
- † Maspero, G., Histoire ancienne des peuples d'Orient. T. 1. Les Origines. Égypte. Chaldée. Paris 1894.
- † Monasch, M., Geschiedenis van het volk Israel. Dl. III, 2. Amsterdam 1895. S. 135—351. 8°.
- Renan, E., History of the people of Israel. IV. From the rule of the Persians to that of the Greeks. Boston 1895. VI, 354 S. 8°.
- Montefiore, C. H., Florilegium Philonis s. JQR. VII, 27, 484 ff.
- † Neteler, B., Die Zeitstellung des israelit. Auszugs i. d. ägypt. Geschichte, aus ägypt. Quellen bewiesen. Münster 1895. 16 S. 8°.
- Rühl, Franz, Chronologie der Könige von Israel u. Juda s. Deutsch. Zeitschr. f. Geschichtswiss. XII (94) 1, S. 44 ff.
- † Storjohann, Kong David, hans Liv og hans Psalmer. 2 Dele. Christiania 1895. VIII, 139. 312 S. 8°.
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels. 4. Ausg. Berlin 1895. VIII, 432 S. 8°.
- † Wood, H. K., The story of Elijah. London 1895. 110 S. 8°.
- † Blaikie, W. G., Heroes of Israel. New-York 1894. XL, 480 S. 8°.
- Conder, C. R., Judas Maccabaeus and the Jewish War of Independence. New-York 1894. 218 S. 12°. (New edition.)
- † Seidel, Martin, In the time of Jesus: historical pictures New-York 1894. VI, 192. 23 S. 16°.
- † Williamson, G. C., The money of the Bible. New-York & Chicago 1894. 96 S. 12°.

Z. D. P. V. XVII, Heft 4. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1892 und 1893. — Guthe, H., Die Untersuchung des Patriarchengrabes in Hebron. — Stunne, Hans, Inschriften im Haram in Hebron. — Schick, C., Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem in kurzen Umrissen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart dargestellt. — Röhrich, R., Die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (1493). — Dalman, G. H., Gegenwärtiger Bestand der jüdischen Colonien in Palästina. Nachträgliche Correcturen. Ergänzungen. — Nachträge zu Mār Eljās, el Chadr u. Mār Dschirjis ZDPV. XVII, 42 ff. 65 ff. (E. Kuhn, Dalman, Guthe). — Bücheranzeigen.

Mittheilungen und Nachrichten des deutsch. Pal.-Vereins I (1895)
 Heft 1: Blanckenhorn, M., Bericht über meine Reise nach Palästina im Frühjahr 1894. — Schick, C., Entdeckungen und Beobachtungen aus Jerusalem. — Guthe, Zur Lage des Thathores von Jerusalem. —

Heft 2: Gelzer, H., Griechische Inschrift vom Oelberg. — Zangemeister, K., Serapis-Inschrift in Jerusalem aus d. Zeit Trajan's. — Kiepert, R., Die Stationen d. Römerstrasse Philadelphia-Bostra. — van Kasteren, J. P., Hase'ira (Ri. 3, 26) u. hajja'ar (Jos. 17, 15). — Socin, A., Projektirte Trambahn bis Beirut. — Schick, C., Neubauten in Jerusalem. —

Heft 3: Schumacher, G., Bericht über meine Reisen im Hauran. — Blanckenhorn, M., Notizen von meinen geologischen Streifzügen in Palästina. — Anderlind, L., Ueber die Verwechselung des Maulthieres mit dem Pferde u. Maulesel. — Nestle, E., Bemerkungen zu dem Namen chirbet 'id el-ma. — Schick, C., Alte Pflasterung in Jerusalem. Ralidia. Vom Wetter. Beim Jacobsbrunnen. Die Ausgrabungen des engl. Expl. Fund. durch Dr. Bliss. — Schmid, J. M., Eisenbahnbauten. — Blanckenhorn, Das erste Motorschiff auf dem Todten Meere.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. Jan. 1885. — Notes and News. — Bliss, F. J., Third Report on the Excavations at Jerusalem. — Dalton, J. N., Note on the „First Wall“ of Ancient Jerusalem and the present Excavations. — Reports from Herr Baurath von Schick: 1. Muristan. 2. Discovery of Stair and Postern in Old Wall north of Jerusalem. 3. An Addition to the Report on the Recently-found Mosaic outside Damascus Gate. 4. Tombs, or Remainder of Third Wall? 5. Recent Discoveries on Mount of Olives. 6. Bethzur. 7. Montefioreh. — Greek and other Inscriptions Collected in the Hauran. By W. Ewing. Ed. by A. G. Wright and A. Souter. — Ewing, W., A Journey in the Hauran. — Wright, A. G., Syria and Arabia. — Clermont-Ganneau, On a Squeeze of an Ancient Hebrew Inscription. — Stewart, Aubrey, St. Cuthbert's Cross. — Simpson, W., On the Swastica. — Murray, A. S., On a Greek Inscription in Mosaic on Mount of Olives. — Conder, Notes on the „Quart. Stat.“

Apr. 1895. — Notes and News. — Bliss, F. J., Fourth Report on the Excavations at Jerusalem. — Reports from Herr Baurath von Schick: 1. Muristan. 2. Excavations inside the New Gate. 3. An Old Pool west of the City. 4. Reckoning of Time among the Armenians. 5. The Armenian Cross. — Schumacher, Reports from Galilee. — Baldensperger, P. J., Beth-Dejan. — Bergheim, S., The Identification of the City of David, Zion and Millo. — Wright, T. F., The Julian Inscription in the Metropolitan Museum of Art, New-York. — Murray, A. S., Mosaic Armenian Inscription at Jerusalem. — Greek Inscription from near Tripoli. — Fowler, J. F., St. Cuthbert's Cross. — Latin Inscription in the Wall of Neby Daüd. — Greek and other Inscriptions Collected in the Hauran by W. Ewing. Ed. by A. G. Wright and A. Souter. — Ewing, A Journey in the Hauran (cont.). — Glaisher, J., Meteorological Observations taken at Jerusalem in the Year 1887. — Notes on the Haematite Weight from Samaria

- by E. Davis and C. R. Conder. — Conder, *The Assyrians in Syria.* —
- † Ainsworth, W. F., *Tarshish—Phoenicia or Tarsus* s. PSBA. 1894, S. 300 ff.
- † Evetts, Basil T. A., *New light on the Bible and the Holy Land; an account of some recent discoveries in the East.* New-York 1894. XXIV, 469 S. 8°.
- † Landrieux, M., *Aux pays du Christ. Études bibliques en Égypte et en Palestine.* Paris 1894. IX, 645 S. 8°.
- Marmier, Gust., *Nouvelles recherches géographiques sur la Palestine (suite et fin)* s. RÉJ. t. 29, No. 58, S. 161 ff.
- Sauvaire, H., *Description de Damas* s. Journ. As. 9^e sér. t. 4, S. 242 ff. 460 ff.
- Smith, G. A., *The historical geography of the Holy Land.* New-York 1894. XXV, 692 S. 8°.
- † Tristram, H. B., *Eastern customs in Bible lands.* New-York 1894. VIII, 262 S. 12°.
-
- Casanova, *Sceaux Arabes en plomb.* Paris 1894. (Extrait de la Revue numismatique 1894).
- Stickel, *Zu den morgenländ. Bleisiegeln* s. ZDMG. 49, S. 63 ff.
- † Clermont-Ganneau, C., *Études d'archéologie orientale* t. 1, 2^e ptie. Avec 3 pl. phot. Paris 1895. 8°.
- Derenbourg, H., *Une nouvelle inscription phénicienne de Citium* s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 118 ff.
- Hammerschlag, S., *Inscriptions tumulaires de la Basse-Autriche* s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 245 ff.
- Müller, W. Max, *Zu der minäischen Inschrift aus Aegypten* s. WZKM. 1895, S. 332 ff.
-
- Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.* Bd. IX, Heft 4 (Dec. 1894). — Meyer, Ed., *Die chaldäische Aera des Almagest und der babylonische Kalender.* — Hoffmann, G., נִכְסֵי in Palmyra. — Belck, W. u. Lehmann, C. F., *Ein neuer Herrscher von Chaldia.* — Cersey, P., *Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia de Rome.* — Le Gac, Y., *Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama à Cannes.* — Sprechsaal: Müller, W. Max, *Die Kefto-Namen.* — King, L. W., *Sinšariškun and his rule in Babylonia.* — Nöldeke, Th., *Phöniciſche Inschrift (aus Cypern).* — Bezold, C., *Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen.* — Aus Briefen von O. Puchstein, A Boissier u. C. Brockelmann an C. Bezold. — Bibliographie. — Beilage: A. Baumgarten, Joseph Epping †. —
- † *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, nach d. Orig. im Brit. Mus. her. v. Kn. L. Tallqvist.* I. II. 180. 99 S. Leipzig 1895. 8°.
- Arnolt, W. Muss., *A concise dictionary of the Assyrian language (Assyrian-English-German).* Pt. 1. New-York 1894. VIII, 64 S. 8°.
- Derselbe, *Comparative study of the translations of the Babylonian Creation Tablets with special reference to Jensen's Kosmologie and Barton's Tiamat* s. Hebraica IX, S. 6—23.

- Bourdais, P., Dates sur la sphère céleste des Chaldéo-Assyriens s. Journ. As. 9^e sér. t. 5, S. 142 ff.
- Harper, R. F., Assyriological Notes s. Hebr. X, 3/4 (April-July 1894) S. 196 ff.
- Haupt, P., Excavations in Assyria and Babylonia s. Report of the Smithsonian Institution 1887—88, Part II, p. 95 ff.
- Jastrow, M. jr., The letters of Abdiheba s. Hebraica IX. S. 24—46.
- Derselbe, Mušannitu(m) s. Hebr. X, 3/4 (April-July 1894) S. 193—195.
- Pinches, Th. G., The Babylonian Chronicle s. JRAS. 1894, S. 807—833.
- † Stübe, R., Jüdisch-Babylonische Zaubertexte I. Halle 1895. 32 S. 8^o. (Diss.)
- † Winckler, H., Sammlung v. Keilschrifttexten. III, Lief. 2. S. 41—80. Leipzig 1895. 4^o. (Die Keilschrifttexte Assurbanipals. 2. Lief. Die Bruchstücke d. Textes v. Prisma B.)
- Schrader, Eberh., Das »Westland« und das Land Amurri nach den babylonischen u. assyrischen Inschriften s. Berl. Sitz.-Ber. 1894, Phil.-hist. LIII, S. 1299 ff.
- Craig, James A., Prayer of the Assyrian King Asurbanipal s. Hebraica, X, S. 75—87.
- † Laurie, T., Assyrian echoes of the Word. New-York 1894. 380 S. 8^o.
- Peters J. P., Recent results of the University of Pennsylvania excavations at Nippur, especially of the temple hill, s. Amer. Journal of Archaeology 1895 jan.-mar. S. 13—46.
- † Sayce, A. H., Primer of Assyriology. New-York & Chicago 1894. 127 S. 16^o.
- Straßmeier, J. N., Inscription of Nebukadrezzar, son of Nin-e-b-nadin-šum s. Hebraica IX, S. 4—5,

-
- Zeitschrift f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXII, Heft 2.
- Borchardt, L., der Name der 3. Pyramide bei Gizeh. — Zur Baugeschichte d. Knickpyramide bei Daschur (m. 3 Skizzen). — Zur Geschichte der Pyramiden VI u. VII. — Einiges über die Todtenstatuetten (m. 3 Skizzen). — Brugsch, H., die Pithomstele. — Erman, A., eine ägyptische Schulübersetzung. — Ein neuer Rest der alten Flexion im Koptischen. — Mahler, E., Materialien zur Chronologie der alten Aegypter. — Müller, W. M., ein Terminus des Verwaltungswesens. — Piehl, K., Saïtica (Suite). — Steindorff, G., das Lied an's Grab (m. 1 Skizze). — Nachruf: Heinrich Brugsch (m. Portrait). — Miscellen: Bondi, J. H., die Bezeichnung der ägypt. Spanne. — Borchardt, L., das Relief des Königs Mn-K3w-hr (m. 2 Skizzen). — Erman, A., Schenute u. Aristophanes. — Pietschmann, R., drei Fische zu einem Kopf. — Erschienene Schriften.
- † Alterthümer, ägyptische u. vorderasiatische, aus den Königl. Museen zu Berlin. Mit erkl. Text der Direction. Berlin 1895. 87 Taf. fol. 31 S. Lex.-8^o.
- † An Atlas of ancient Egypt with complete index, geographical and historical notes, biblical references etc. Special publication of the Egypt. Exploration Fund. London 1894. 4. 22. Pl. 8 Taf.

- † Berliner Museum: Ausführliches Verzeichnifs d. ägyptischen Alterthümer u. Papyrus. Berlin 1894. 398 S. 8°.
- † Bénédite, G., le temple de Philae. 2 fasc. Av. planches, Paris 1895. 4°.
- † Budge, E. A. W., Saint Michael the archangel, three encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, patriarch of Antioch, and Eustathius, bishop of Trake. The coptic texts with extracts from arab. & aeth. version, ed. with a translation. London 1894. XXXVII, 242 S. 8°.
- † Dümichen, Joh., Zur Geographie des alten Aegypten. Lose Blätter aus dem Nachlass herausgegeben v. Wilhelm Spiegelberg. Leipzig 1895. V, 80 S. 4° mit 6 Tafeln u. 3 Karten.
- † Derselbe, Der Grabpalast des Petuamenap i. d. theb. Nekrop. Leipzig 1894. Abth. 3. Fol.
- Erman, A., Life in ancient Egypt. Translated by H. M. Tirard. New-York 1894. 570 S. 8°.
- † Forrer, R., mein Besuch in El-Achmin. Reisebriefe aus Aegypten. Strafsburg 1895. 104 S. 33 Abbild. u. 12 Taf. 8°.
- † Lagrange, C., The great pyramid by modern science; an independent witness to the literal chronology of the Hebrew Bible and British Israel identity &c. &c. New-York 1894. XI, 278 S. 12°.
- † Lieblein, J., Le livre Egyptien: Que mon nom fleurisse. Publié et trad. par. Leipzig 1895. VIII, 47 S. u. 73 S, Lithogr.
- Maspero, G., The dawn of civilization (Egypt and Chaldaea). Ed. by A. H. Sayce; transl. by M. L. McClure. New-York 1894. 800 S. 4°.
- † Morgan, J. D., fouilles à Dahchour. Mars-Juin. 1894. Paris. (Leipzig) 1895. VI, 169 S. 40 Taff. 4°.
- † Naville, Ed., Ahnas el Medineh (Heracleopolis magna) with chapters on Mendes, the nome of Thoth and Leontopolis. Appendix of Byzantine sculptures by T. H. Lewis. (11th memoir of the Eg. Expl. Fund.). London 1894. 38 S. 17 Taff. fol.
- † Derselbe, The temple of Deir al-Bahari, its plan, its founders and its first explorers. Introductory memoir (12th mem. of the Eg. Explor. Fund.). London 1894. 32 S. fol. 14 Taff.
- † Newberry, P. E., El Bersheh. Part 1 (The tomb of Tehuti-he-
tep). With plan and measurements of the tomb by G. W. Fraser. London 1894. 43 S. 34 Taf. fol.
- † Oefele, die Stellung der Stadt On (Heliopolis) im alten Aegypten entspricht der v. Salerne im Mittelalter. Berlin 1895. 8°.
- † Petrie, W. M. Fl., Egyptian tales translated from the papyri. First ser. 4th to 12th dynasty. London 1895. 145 S. 8°.
- † Tylor, J. J. and Griffith, F. Ll., The tomb of Paheri at el-Kab (11th memoir of the Eg. Expl. fund.). London 1894. 34 S. 10 Taff. fol.
- † Book of the Dead. The papyrus of Ani in the Brit. Mus.; The Egypt. text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introduction, &c. by E. A. W. Budge. New-York 1895. 372 S. (imported).
- Egyptian Book of the Dead. Edited with introduction, a complete translation, and various chapters on the history, symbolism &c. by C. H. S. Davis. New-York 1894. 4°.

- † Petrie, W. M. Flinders, A history of Egypt. I. From the Earliest times to the XVI. dynasty. New-York 1894. 12°. (imported).
- Stevenson, Sara Y., The Book of the Dead s. The New World 1895 June, S. 321—345.
- The Pre-Talmudic Haggada II. The Apocalypse of Abraham and its Kindred. By K. Kohler s. JQR. VII, no. 28, (July 1895), S. 581—606.
- Bacher, W., Remarques sur le *Pétaḥ Debarai* et sur le *Sekhel Tob* s. REJ. t. 29, no. 58, S. 292 ff.
- † Derselbe, Varianten zu Abraham Ibn Esra's Pentateuch-Commentar. Aus dem Cod. Cambridge N. 46. Strafsburg 1894. IV, 108 S. (hebr.).
- Derselbe, Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects s. JQR. VII, no. 28, (July 1895), S. 687—710.
- † Finkelscherer, Isr., Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben u. zur Mystik. Breslau 1894. 96 S. 8°.
- Fürst, J., Zur Erklär. griech. Lehnwörter in Talmud u. Midrasch s. ZDMG. 48, S. 685 ff.
- Hirschfeld, H., Jewish Arabic Liturgies II s. JQR. III, 27, S. 418 ff.
- Kaufmann, David, Ein Responsum des Gaons R. Haja über Gottes Vorherwissen u. die Dauer des menschl. Lebens (*Aḡal*) s. ZDMG. 49, S. 73 ff.
- † Lewy, J., Interpretation des I. Abschnittes des paläst. Talmud-Taktates Nesikin. Breslau 1885. 43 S. 8°. (Pr.)
- Neubauer, Ad., Hafs al-Qouti s. REJ. t. 30, no. 59, S. 65—69.
- Ohlenberg, S., Die biblischen Asyle in talmudischem Gewande. München 1895. 54 S. 8°. (Diss.).
- † Petuchowski, M., Beiträge zur Bibelexegese des Talmud I. Der Tanna Rabbi Ismael. Frankfurt 1894. 116 S. 8°.
- Poznański, S., Mose B. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla nebst den erhaltenen Fragmenten seiner Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese u. d. hebr. Sprachwissenschaft im Mittelalter. Berlin 1895. 70 S. 8°. (Diss.).
- Schwab, M., Mots grecs et latins dans les livres Hébreux du Moyen-Âge s. Journ. As. 9^e sér. t. 4, S. 568 ff.
- † Stübe, R., jüdisch-babylonische Zaubertexte. Hrsg. u. erkl. Halle 1895. XIII, 64 S. 8°.
- † Wohl, M., Maimonides' Commentar zum Traktat Chulin. Arabischer Urtext, mit verbesserter hebräischer Uebersetzung, Einleitung u. Anmerkungen. Bern 1894. 21. 22 S. 8°. (Diss.).
- † Cohen, H., Talmudic sayings, selected and arranged. Cincinnati 1895. X, 94 S. 12°.
- † Cox, S., The Hebrew twins; a vindication of God's way with Jacob and Esau. New-York 1894. 259 S. 12°.
- Dalman, G., Das hebräische Neue Testament von Franz Delitzsch s. Hebraica IX, S. 226—231.
- † Howlett, T. Rosling, Anglo-Israel, the Jewish problem; with supplement: the ten lost tribes of Israel found and identified in the Anglo-Saxon race. 4 Ed. Philadelphia 1894. VI, 158, 103, 12 S.

- † Judaism at the World's Parliament of Religions, comprising the papers on Judaism read at the Parliament, at the Jewish Denominational Congress, and the Jewish presentation. Cincinnati 1894. XXI, 418 S. 8°.
- † Kayserling, M., Christopher Columbus and the participation of the Jews in the Spanish and Portuguese discoveries. Translated by C. Grossy. New-York 1894. XIII, 189 S. 12°.
- † Karpeles, Gustav, Jewish Literature, and other Essays. Philadelphia 1895. 404 S. 12°.
- Mielziner, M., Introduction to the Talmud. Cincinnati 1894. 300 S. 8°.
- † Morais, H. S., The Jews of Philadelphia; their history from the earliest settlements to the present time. Philadelphia 1894. 592 S. 8°.
- † Philipson, D., Old European Jewries. Philadelphia 1894. IV, 281 S. 12°.
- Wiener, Leo, On the Hebrew Element in Slavo-Judaeo-German s. Hebraica X, S. 175—187.
- Schechter, S., Corrections and Notes to Agadath Shir Hashirim s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 729—754.

- The life of Rabban Hormuzd. A metrical discourse by Wahlê surnamed Sergius of Adhôrbaîjân ed. by E. A. Wallis Budge. Berlin 1894. VIII, 168 S. s. Semitische Studien herausgeg. v. C. Bezold. Heft 2/3. (vgl. Th. Nöldeke, ZDMG. 48, 3, S. 531ff.).
- † Baumstark, A., Lucubrationes Syro-graecae. Leipzig 1894. 171 S. 8°. (Diss.).
- Brockelmann, C., ܠܚܫܢܐ ܕܝܪܝܢܐ Lexicon Syriacum. Praefatus est Th. Nöldeke. Berlin 1895. VIII, 512 S. 8°.
- Chabot, J. B., Trois episodes concernant les Juifs tirés de la Chronique Syriacque de Denys de Tell-Mahrê s. REJ. t. 28, No. 56 (Avril-Juin) S. 290ff.
- Gregorii Abulfaragii Bar-Hebraei Scholia in Leviticum ex quatt. codd. Horr. Myster. in Germ. asservatis ed. Georg Kerber. Lipsiae 1895. 30 S. 8°. (Diss.).
- † Kraus, V., Gregorii Barhebraei scholia in libros Josuae et Judicum. Breslau 1894. 39 S. 8°. (Diss.).
- † Gregorius Abulfarag, Barhebraeus genannt, die Scholien zum Buch der Könige (I. u. II). Hrsg. v. A. Morgenstern. Berlin 1895. VII, 39 S. 8°.
- Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ezechiel herausgeg. v. R. Gugenheimer. Berlin 1894. 47 S. (Diss.).
- † Acta Martyrum et Sanctorum ed Paul. Bedjan. t. 5. Paris 1895. XII, 706 S. 8°.
- Gottheil, R. J. H., The Syriac versions of the Categories of Aristotle s. Hebraica IX, S. 166—215.
- Lewis, Agnes Smith, Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of St. Catharine on Mt. Sinai. New-York 1894. 131 S. 4°. (Studia Sinaitica, No. 1.)

- Lewis, Agnes Smith, A translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic palimpsest. New-York 1895. XXXVII, 239 S. 12°.
- † Patrologia Syriaca accur. R. Graffin. Pars I (ab initiis usque ad ann. 350) t. 1. Paris 1895.
- † Durand, P. A., La version syriaque des Évangélies trouvée au Sinai s. Étud. rel. 1895, janv., S. 119 ff.
- † Farrar, F. W., The Sinaitic Palimpsest of the Syriac Gospels s. The Expos. 1895, jan., S. 1 ff.
- Wellhausen, J., Das syrische Evangelienpalimpsest v. Sinai s. GGN. 1895, 1, S. 1 ff.
- † Hilgenfeld, Hnr., Textkritische Bemerkungen zur ܡܬܬܬܐ ܕܡܬܬܬܐ ܕܡܬܬܬܐ ܕܡܬܬܬܐ. Leipzig 1894. 39 S. 8°.
- † Histoire de Mar Jabalaha III patriarche des Nestoriens (1281—1317) et du moine Rabban Çäuma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287). Trad. du Syriaque et annoté par. J. B. Chabot. Avec carte et planche. Paris 1895. 8°.
- The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac first ed. on mscrpt. authority by the late R. L. Bensly. With an Introduction and Translations by W. E. Barnes. Cambridge 1895. LXXIV. ܡܬܬܬܐ ܕܡܬܬܬܐ S. 8°.
- Duval, R., Le mot araméen ܡܬܬܬܐ s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 290 ff.
- Chabot, J. B., Éloge du patriarche Nestorien Mar Denha 1^{er} par le moine Jean, publié et traduit s. Journ. As. 9^e sér. t. 5, S. 110 ff.
- † Maclean, A. J., East Syrian daily offices, translated from the Syriac with introduction, notes and indices and an appendix containing the lectionary and glossary. London 1894. XXXI, 302 S. 8°.
- Meißner, Br., Eine syrische Liste antiochenischer Patriarchen s. WZKM. 1895 (8, 4) S. 295 ff.
- Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgos. Nach cod. Mus. Brit. syr. add. 14648 aus dem Syrischen übers. v. V. Ryssel s. Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz XI (1894) S. 228 ff.
- Schulthess, Friedr., Probe einer Syrischen Version der Vita S. Antonii. Mit Einleitung und deutscher Uebersetzung herausgeg. Zürich 1894. 19. 53 S. 8°. (Diss.).
- † Wright, W., A short hist. of Syr. literat. London 1894. 296 S. 12°. (Auch New-York 1894).
- Zolinski, Jos., Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Barhebraeus. I. Biblische Synchronistik. Die Zeittafeln v. d. Welterschöpfung bis zur Zerstörung d. 2. Tempels nach Handschriften herausgeg., übers. u. erkl. Breslau 1894. 49 S. 4 Taf. X, 16 S. 8°.
- Dalman, Gustav, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud u. Midrasch, des Onkelostargum (Cod. Socini 84) u. der jerusal. Targume zum Pentateuch. Leipzig 1894. XII, 348 S. 8°.
- Epstein, S., Tosefta du Targum Jerouschalmi s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 44 ff.
- Luzzatto, P. D., Philoxenus, sive de Onkelosi chald. Pentateuchi versione dissert. herm. crit. Ed. II, sumptibus J. Gräber et cura V. Castiglioni. Cracoviae 1895. XII, XVI, 139 S. 8°. (hebr.).

A Specimen of a Commentary and Collated Text of the Targum to the Prophets. Nahum. By M. Adler s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 630—657.

† Beduinenlieder, tripolitanisch-tunesische. Von Hans Stumme. Leipzig 1894.

† Chants des Bédouins de Tripoli et de la Tunisie. Traduits d'après le recueil de Dr. H. Stumme par Adr. Wagnon. Paris 1894.

† Stumme, H., Tunisische Märchen u. Gedichte. Bd. 1. 2. LX, 113. VIII, 157 S. 8°. Leipzig 1893.

Socin, A. u. Stumme, H., Der arabische Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko. Leipzig 1894. 144 S. 8°. s. Abhandl. d. phil.-hist. Cl. d. K. S. G. d. W. XV, Nr. I.

Lidzbarski, M., Einige Bemerkungen zu Stumme's tunesischen Märchen s. ZDMG. 48, S. 666 ff.

† Reinhardt, K., Ein arabischer Dialekt gesprochen in 'Omān u. Zanzibar, nach prakt. Gesichtspunkten für das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin bearbeitet. Stuttgart u. Berlin 1894. XXV, 428 S. 8°. Hierauf bezieht sich:

Nöldeke, Th., Ueber einen arab. Dialekt s. WZKM. 1895 (9, 1) S. 1ff. Arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephesians; Ed. from a 9th cent. MS. in the convent of St. Catharine in Mt. Sinai, by Margaret Dunlop Gibson. New-York 1894. 136 S. 4°.

Derenbourg, H., Livre intitulé Laisa, sur les exceptions de la langue Arabe, par Ibn Khāloūya, dit Ibn Khālawaihi. Texte Arabe publié d'après le manuscrit unique du British Museum s. Hebraica X, S. 88—105.

Gibson, Margaret Dunlop, Catalogue of the Arabic MSS. in the convent of St. Catharine on Mt. Sinai. New-York 1894. 138 S. 4°. (Studia Sinaitica, No. 3.)

† Margoliouth, D. S., Chrestomatia Baidawiana. The commentary of El-Baidāwī on sura III. Translated and explained. London 1894. XV, 216 S. 8°.

† Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern, im Anschluss an Socin's arab. Gramm. hrsg. v. R. Brünnow. Berlin 1894. IX, 311 S. (= Porta linguarum or. XVI.)

† Traités mystiques d'Aboū Alī al Hosein b. Abdallāh b. Sinā ou d'Avicenne. 8ème fasc. Texte arabe accompagné de l'explication en français par M. A. F. Mehren. Leyde 1894.

† Boer, T. de, Die Ewigkeit der Welt bei Algazzālī und Ibn Rošd I. Straßburg 1894. 44 S. 8°. (Diss.).

† Ellis, A. G., Catalogue of Arabic Books in the British Museum. Vol I. London 1894.

Fragmente aus dem Mugrib des Ibn Sa'īd herausgegeb. v. K. Vollers. I. Bericht über die Handschrift u. das Leben des Ahmed ibn Tūlūn v. Ibn Sa'īd nach Ibn ed-Dāja. Berlin 1894 = Semitische Studien herausgeg. v. C. Bezold. Heft 1.

† Giese, F., Untersuchungen über die 'Addād auf Grund von Stellen in altarabischen Dichtern. Greifswald 1894. 30 S. 8°. (Diss.).

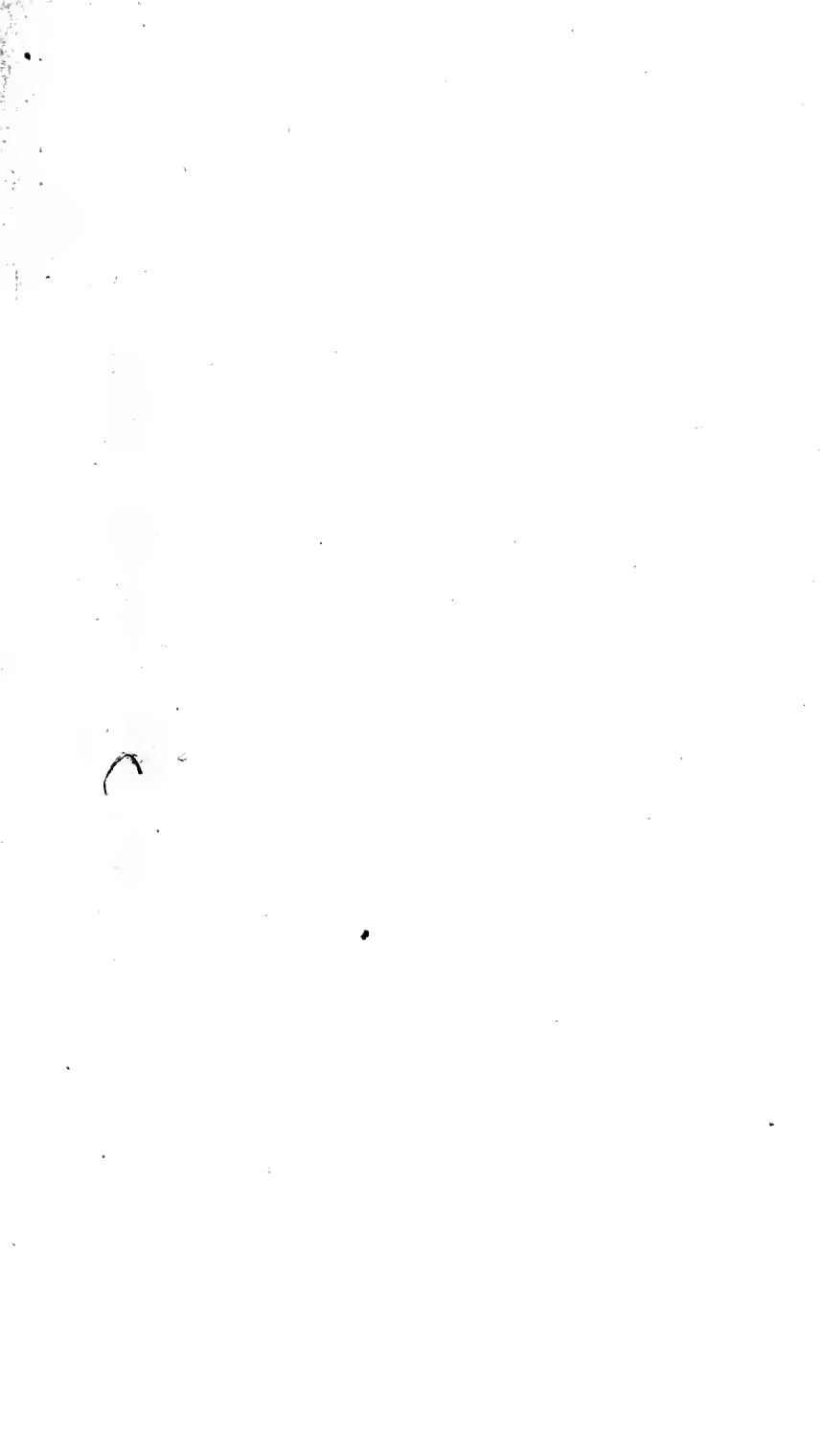
- † Harfouch, Jos., *Le Drogman arabe ou guide pratique de l'Arabe parlé en caractères figurés pour la Syrie, la Palestine et l'Égypte*. Beyreuth 1894. 354 S. 8°.
- Lippert, J., *Ibn al-Kifti über den Ursprung der Apaturien* s. ZDMG. 48, 3, 486 ff.
- Lammens, H., *Le chantre des Omiades. Notes biograph. et littéraires sur le poète Arabe Chrétien Aḥṭal* s. Journ. As. 9^e sér. t. 4, S. 94 ff. 193 ff. 381 ff.
- Meissner, Br., *Quellenuntersuchungen zur Haiḳargeschichte* s. ZDMG. 48, 2, 171 ff.
- † Nathanel ibn Jeshāya, نور الظلم ومصباح الحكم Light of Shade and Lamps of Wisdom being Hebrew-Arabic Homilies composed by—, described, annotated and abstracted by Al. Kohut. New-York 1894.
- † Abencebrolis Fons vitae ex arab. in latin translat. ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino ed. Cl. Bäumker. Münster 1895. XXIII, 588 S. 8°.
- † Abū Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jūsuf Al-Kātib al-Khowarezmi *liber Maḥāṭih al-'olūm explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum*. Ed. G. van Vloten. Leiden 1895. 7. 328 S. 8°.
- † Alfarabi's *Abhandlung »der Musterstaat«*. Aus Londoner und Oxford Handschriften herausg. von F. Dieterici. Leiden 1895. 8°.
- † Brandel, R. A., *Om och ur den arabiske Geografen 'Idrisi*. Upsala 1894. 40. 31. 114 S. 8°. (Diss.).
- † Brockelmann, C., *Ibn Gauzi's Kitāb al-wafā fi fadā'il al-mustafā* s. Beiträge zur Assyrl. u. sem. Sprachwiss. III. Bd. Hft. 1.
- Fischer, A., *Verbesserungen u. Nachträge zu R. Geyer's Ausb. Haḡar* s. ZDMG. 49, 85 ff.
- Jacob, K. G., *Zu 'Amrs Mu'allāqa v. 41* s. ZDMG. 48, S. 709.
- † Ibn Al-Qūtiyya, Abū Bakr Muḥammad B. 'Umar B. 'Abd Al-'Aziz, *il libro dei verbi*, pubblicato da Ign. Guidi. Leiden 1894. XV, 379 S. 8°.
- † Guidi, Ign., *Di un »Libro dei Verbi« della Biblioteca Ducale di Gotha* s. Rendic. della R. Acc. dei Lincei Agosto 1894.
- Lidzbarski, M., *Zum weisen Achikār* s. ZDMG. 48, S. 671 ff.
- † Maqrīzī. *Description topographique et historique de l'Égypte*. Trad. en français p. U. Bouriant. 1^e ptie. Paris 1895. 4°.
- Mercier, *La propriété en Maghreb, selon la doctrine de Malek* s. Journ. As. 9^e sér. t. 4, S. 73 ff.
- † Mohammed en Nesawi, *Histoire du sultan Djelāl ed-din Mankobirti, prince du Kharesm*. Trad. de l'arabe par O. Houdas. Paris 1895. 8°.
- Goldziher, Ign., *Sa'id b. Hasan d'Alexandrie* s. RĖJ. t. 30 (No. 59) S. 1 ff.
- Seybold, C. F., *Zu Birūnī's Indica* s. ZDMG. 48, S. 699 ff.
- Sībawaihi's *Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. Derenbourg u. dem Commentar des Sirāfi übersetzt u. erkl. u. m. Auszügen aus Sirāfi und anderen Commentaren versehen*

- v. G. Jahn. Berlin 1895. 1. Band. 1. Hälfte: Uebersetzung. XII, 388 S. 2. Hälfte: Erklärungen. 302 S. 8°.
 Torrey, Ch. C., The Story of El-'Abbās Ibn El-Ahnaf and his fortunate verses s. Journ. of the Am. Or. Soc. 16, I (1894), S. 43 ff.

-
- Biblia V. T. Aethiopica. In 5 tomos distributa, ad librorum mscpt. fidem ed. A. Dillmann. t. V. Liber apocryphi Baruch, Ep. Jeremiae, Tob., Jud., Eccl., Sap., Esdrae Apoc., Esdras Graecus. Berlin 1894. X, 221 S. m. Bildnifs.
 † Basset, R., Les Apocryphes éthiopiens. Trad. en franç. V. Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgatha. Paris 1895. 75 S. 8°.
 † Charles, R. H., The Ethiopic version of the Hebrew Book of Jubilees. Oxford 1895. 4°.
 † Glaser, Ed., Bemerkungen zur Geschichte Alt-Abessiniens u. zu einer sab. Vertragsinschrift. Saaz. 1894.







BS
410
Z38
Bd.15

Zeitschrift für die
alttestamentliche
Wissenschaft

**PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET**

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**

